

إعجاز أحمد

ترجمان

في النظرية

طبقات، أُمَم، آداب

ترجمة: ثائر ديب



أبو عبدو البغل

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



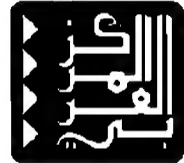
في النظرية طبقات، أمم، آداب

إعجاز أحمد

ترجمة

ثائر ديب

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

أحمد، إعجاز

في النظرية: طبقات، أمم، آداب/ إعجاز أحمد؛ ترجمة نادر ديب.

463 ص. 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشمل على بيلوغرافية (ص. 421-430) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-255-4

1. البلدان النامية في الأدب. 2. الأدب - تاريخ ونقد - القرن 20. 3. الأدب - تاريخ ونقد. 4. الأدب - نظريات. 5. الأدب تاريخ ونقد - التأثيرات الغربية. أ. ديب، نادر. ب. العنوان. ج. السلسلة.

820.991724

هذه ترجمة مأذون بها حصرياً من الناشر لكتاب

In Theory

by Aijaz Ahmad

Copyright© Aijaz Ahmad 1992

عن دار النشر

Verso

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة عن
اتجاهات بيتناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البات - ص. ب: 10277 - الطعائن، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان

هاتف: 00961 1 9918378 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير 2019

الإهداء

إلى رافي وأديل

المحتويات

كلمة المترجم.....	9
شكر وامتنان.....	11
مَدخل: الأدب بين علامات زماننا.....	15
الفصل الأول: النظرية الأدبية و«أدب العالم الثالث»: بعض السِّياقات.....	71
الفصل الثاني: لغات الطبقة، أيديولوجيات الهجرة.....	111
الفصل الثالث: بلاغة الأخيرة لدى جيمسن و«الأمثلة القومية».....	139
الفصل الرابع: رواية «العار» لسلمان رشدي:	
الهجرة ما بعد الحديثة وتمثيل النساء.....	173
الفصل الخامس: «الاستشراق» وما بعده:	
التجاذب الوجداني والموقع المتروبولي في أعمال إدوارد سعيد.....	217
الفصل السادس: ماركس والهند: توضيح.....	297
الفصل السابع: «الأدب الهندي»: ملاحظات باتجاه تعريف مقولة.....	327
الفصل الثامن: نظرية العوالم الثلاثة: نهاية جدال.....	379

417	ثبت المصطلحات
421	المراجع
431	فهرس عام

كلمة المترجم

«إن كان بعض النقاد الراديكاليين قد نسوا أمر الماركسية، فإنَّ الماركسية، كما تتجلى في نقد إعجاز أحمد المُفجِّم والشجاع وغير الدَّارج، لم تَنسَ أمرهم».

هذا ما كتبه تيري إيغلتن، الناقد والمفكر الماركسي البريطاني الشهير عن كتاب زميله الهندي إعجاز أحمد هذا، في النظرية: طبقات، أمم، آداب. وبالفعل، فإنه إذا ما كانت ثمة كلمة تشير إلى المحور الذي ينظم هذا الكتاب، فهي «النقد»: النقد الماركسي للعالم في بنيتة الراهنة وفي تاريخه القريب الذي أوصل إليها؛ وللنظرية الثقافية والأدبية كما تطورت في الأكاديميا الغربية والثقافة الغربية خلال العقود الأخيرة مع ما بعد البنيوية والنظرية ما بعد الاستعمارية وللфكر القومي ولمقولتي «العالم الثالث» و«أدب العالم الثالث» ونظرية «العوالم الثلاثة» في طبعاتها المختلفة، ولإدوارد سعيد في تجاذباته الوجدانية كما تجلّت في كتابه الاستشراق ثم في سواه، ولما أشاعه سعيد ومدرسة دراسات التابع وحالات كتاب مثل سلمان رشدي من إعلاء لشأن المثقف والكاتب المنفي والمهاجر والهجين على حساب الثقافة الوطنية وأبنائها الذين يعيشون ويقاومون فيها، وللطريقة التي تُبنى بها المُعتمَـدات الأدبية المكرّسة الغربية والعالمالثية والهندية، وللنقاد الذين اتهموا ماركس بالمركزية الأوروبية والاستشراق بناءً على كتاباته الصحافية عن الهند... إلخ.

لن أدخل هنا في أيّ تفصيل لهذه الضروب من النقد، تاركًا للقارئ متعة جلائها وحده، لأكتفي بالإشارة إلى أنَّ إعجاز أحمد لا ينفك يضع جميع الظواهر

الفكرية والثقافية والأدبية التي يتناولها في خضم صراعات عصرها الجوهرية مرفقة بعرض مفصّل وإحكام للحوادث التاريخية المهمة في الزمن المعني وما تشير إليه من قوى وتناقضات تاريخية. وهو في هذا يسير بعكس الاتجاه الذي ساد «النظرية» في العقود الأخيرة، فيربط المقولات، بما فيها المقولات الأدبية، بشروط إنتاجها، لا الثقافية والأيدولوجية فحسب، بل التاريخية والاجتماعية الاقتصادية والسياسية أيضًا.

وُلد إعجاز أحمد في ولاية أتر براديش الهندية في عام 1932، قبل استقلال الهند. وبعد التقسيم، هاجر وأهله إلى باكستان في عام 1947. درس، بعد إتمام تعليمه، في عدد من الجامعات الأميركية والكندية. وعمل بعدها في مركز الدراسات المعاصرة في متحف نهرو والتذكاري ومكتبة نهرو في نيودلهي. كما عمل في الهيئات الاستشارية وهيئات التحرير لعدد من الدوريات والصحف البارزة، فضلًا عن نشره المواظب فيها كثيرًا من التعليقات والتحليلات السياسية. ويبقى أحمد، علاوة على هذا كله، المفكر والناقد ومنظر الأدب والثقافة الماركسي الذي قدّم كتبًا وأبحاثًا ومقالات لافتة وذات صدى، من بينها كتابه الأشهر هذا في النظرية: طبقات، أمم، آداب (1992)، وأنساب الحاضر: الأيدولوجيا والسياسة في جنوب آسيا المعاصر (1996)، والطائفية والعولمة: هجمات أقصى اليمين (2002)، والعراق وأفغانستان وإمبريالية زمتا (2004)، وفي زمتا: الإمبراطورية والسياسة والثقافة (2007)، وسواها. كما حقق كتابين هما غزليات غالب (1971) وصوت مفرد: كتابات مايكل سبرينكر (2003).

ثائر ديب

شكر وامتنان

كانت مقالتي الموسومة «بلاغة الأخرية لدى جيمس و«الأمثلة القومية» التي تظهر بوصفها الفصل الثالث من هذا الكتاب، قد نُشِرت في *Social Text* (العدد 17، نيويورك، خريف 1987) ويُعاد طبعها هنا بتصحيحات طفيفة لا غير. وكان الفصل الرابع، عن رواية العار لسلمان رشدي، قد ظهر بعنوان مختلف كواحدة من الدراسات غير الدورية في التاريخ والمجتمع (Occasional Papers on History and Society، السلسلة الثانية، العدد 34) التي يصدرها مركز الدراسات المعاصرة، التابع لمتحف نهرو ومكتبته التذكاريين، في نين مورتى هاوس، نيودلهي. وأعيد طبعه في *Economic and Political Weekly* (الأسبوعية الاقتصادية والسياسية) (المجلد 26، العدد 24، بومباي، 15 حزيران/يونيو 1991). وكان الفصل الخامس، عن أعمال إدوارد سعيد، قد قُدِّمَ أول مرة في جلستين من الحلقة البحثية المخصصة للزملاء في مركز الدراسات المعاصرة. وقُدِّمَت صيغٌ تالية منه في جلستين من الحلقة البحثية حول المنهجية في قسم التاريخ في جامعة دلهي، وفي حلقة بحثية في مركز الدراسات التاريخية في جامعة جواهر لال نهرو، وفي قسم اللغة الإنكليزية في جامعة بيل، وكمحاضرة لأعضاء الهيئة التدريسية في كلية سارة لورنس. وصدر لاحقًا عن مركز الدراسات المعاصرة كدراسة غير دورية. أمّا المواد التي تظهر هنا في الفصول الأول والثاني والسابع والثامن فتعود أصولها إلى أوراق قُدِّمَت في حلقات بحثية في قسم التاريخ في جامعة دلهي وقسم اللغة الإنكليزية في جامعة جواهر لال نهرو في صيف 1988. وظهرت لاحقًا في صيغة موجزة مبدئية بعنوان «أدب العالم الثالث» والأيديولوجية القومية» في *Journal of Arts and Ideas* (مجلة الفنون والأفكار) (العددان 17-18، نيودلهي، حزيران/

يونيو 1989). ثم نُشرت صيغة أكثر إسهاباً بعنوان «الإنكليزية فرعاً معرفياً: العالمية والثالثة والنظرية الأدبية»، كواحدة من الدراسات غير الدورية في المجتمع والتاريخ التي يصدرها مركز الدراسات المعاصرة، وكفصل في الكتاب الذي حررته صفاتي جوشي بعنوان *Rethinking English: Culture, Literature, Pedagogy* (New Delhi: Trianka, 1991). بعبارة أخرى، كانت هذه المادة كلها في حالٍ من التطور، على مدى ثلاث سنوات أو نحوها، حيث غدا بيان مواقفي في هذا الكتاب أكثر منهجية وإحكاماً. وأنا ممتنٌ للدوريات والمؤسسات التي أكرمت وفادة تلك الصيغ السابقة من كتابتي، وللجمهور الذي ساعدني على أن أُعَمِّلَ فكري بمزيد من الدقة. ويؤسفني أن قائمة الذين ساعدوني في هذا السياق هي أطول بكثير من قدرتي على أن أعترف بجميع ديوني. وهذا ما يضطرني إلى أن أقتصر على أولئك الذين انشغلوا أشدَّ الانشغال في خروج الكتاب بصورته الحالية، وبطرائق يمكن الإقرار بها على نحوٍ ملموس.

قرأ مايكل سبرينكر المخطوطة بكاملها باهتمامٍ المعنيِّ ومُحِبٍّ ولم يهمل أيَّ تفصيل، وقدم لي ثمرة قراءته المعمقة بسخاء لا يلين، على الرغم من بعض الخلافات الموضوعية. وقرأت قمقم سنجاري أيضاً المخطوطة بكاملها، وصيغاً متعددة لقسم كبير منها، وما كان للكتاب أن يخرج كما هو عليه الآن من دون نقدها ونصحها ودعمها. كما قرأ سوميت سركار وتانيكا سركار قدراً كبيراً من المخطوطة وقدماً إلي نصائح لا تقدر بثمن في نقاط كثيرة، شأنهما شأن طلال أسد وهرمانس مخيا اللذين قرأ الصيغة قبل الأخيرة من الفصل الذي كانت كتابته هي الأصعب بالنسبة إليّ. وكان بروس روبنز قد حسب أن لديّ كتاباً قبل أن أحسب ذلك أنا نفسي، لكن انشغاله الحماسي في تصوّر هذا الكتاب وفي نشر ما يظهر هنا بوصفه الفصل الثالث منه لا ينبغي تفسيرهما على أنّهما موافقة على ما يأتي في الفصول اللاحقة. كما أخذ إبراهيم نور شريف وجون لوز على عاتقهما عدداً من الأعباء الشخصية والفكرية التي ما كان لي أن أضطلع بها. وعليّ أن أذكر، من بين الديون التي أدين بها لأصدقاء وباحثين ساعدوني بشتى الطرائق، ديني الخاص لرافيندر كومار، مدير المركز والمكتبة حيث كنت زميلاً وقت كتابة معظم هذا الكتاب. فقد اتكأت إلى معرفته الرائعة بالتاريخ الهندي، وإلى دعمه

كزميل أقدم، وإلى لطفه كصديق شخصي، ذلك الانتكاء الزائد والمتنوع الذي يصعب وصفه.

تبدو الظروف المباشرة والشخصية المحيطة بإنتاج المرء أمرًا ضخمًا في الحياة لكنها لا تظهر إلا في هامش العمل المطبوع. ولم يكن سخاء أطفالي الذين اختاروا مواصلة حياتهم بهناء في غيابي المديد، مجرد سبب لتعجبي البهيج إلى أبعد حدّ، بل كان أيضًا أكبر مصدر مفرد لما أمتلكه من قوى عقلية ومن ثقة. ولقد أبقت حلقة من الأصدقاء في دلهي، ممن لا تظهر في هذا الشكر سوى أسماء بضع منهم، على إيمان حيّ لديّ بأنّ لما يجب أن أقوله، عمومًا، معنى مهمًا. ومثل هذا الإيمان، بالعزم على قول أشياء ضد التيار السائد، لا يأتي بسهولة ولا يمكن أن يأتي قطّ إذا ما شعر المرء أيّ شعور بأنّه وحده. إنّ فرصة الكلام من داخل بنية من ضروب التضامن، تتقاسمها مع أطفال من نواحٍ ومع بالغين من نواحٍ أخرى، لهي امتياز نادر دائمًا.

مَدْخُلُ الأدب بين علامات زمننا

لا يستمدُّ هذا الكتاب وحدته من التسلسل الزمنيّ أو الفرع المعرفي التخصصيّ أو حتى من السرد، وإن كان يشتمل على وفرة من التسلسلات الزمنية والسرديات. هذه الوحدة، كما أتصورها، هي وحدة نظرية وموضوعاتية. إذ تَمَثَّل التطور الأبرز الذي شهدته الدراسات الأدبية، على نحو ما تنامت في جميع البلدان الناطقة بالإنكليزية خلال ربع القرن الماضي أو ما يقاربه، في انتشار ما بات يُعرَف ببساطة باسم «النظرية»، منطلقاً من مواقع نقدية كثيرة. وكان جيرالد غراف قد أشار بحق إلى أنَّ انفجار «النظرية» هذا هو «ثمرَةٌ مناخ من التخالف الجذري» حيال الممارسات الثقافية الدّالة وأنماط تأويلها، وإلى أنَّ «ثقافة المخالفة» هذه هي نتاج أشكال المعرفة الجديدة التي نشأت منذ الحرب العالمية الثانية وزعزعت طرائق الاستقصاء الفكري القارّة بقدر ما هي عاقبة لضروب التيسر التي جرت في أعقاب التحولات الديموغرافية في الجامعات المتروبولية⁽¹⁾ بعد الحرب والحركات الطلابية في ستينيات القرن العشرين⁽²⁾. وعلى الرغم من أحقية هذا التأكيد، يمكن القول أيضاً إنَّ اتجاهاتٍ سائدةً ضمن هذه «النظرية»، كما تكشف

(1) لكلمة متروبول (Metropolis)، معاني عدة متداخلة، حيث يُشار بها إلى المدينة الضخمة المكثفة، وإلى المدينة الرئيسة، العاصمة مثلاً، في بلد ما، وإلى المكان الأساس لنشاط معين أو فاعلية معينة، والأهم من ذلك كله، في ما يخصُّ هذا الكتاب، هي الإشارة إلى المدينة أو الدولة الأمّ لمستعمرة ما أو مجموعة من المستعمرات، كـلندن أو بريطانيا عموماً بالنسبة إلى المستعمرات البريطانية. (المترجم)

Gerald Graff, «Why Theory», in: Lennard J. Davis and M. Belle Maribella (eds.), *Left Politics* (2) and the *Literary Profession* (New York: Columbia University Press, 1990).

بعد أن تلاشت حركات الستينيات في معظمها، عُبِّتْ كِي تَدَجَّنْ، بطرائق مؤسسية، تلك الأشكال ذاتها من المخالفة السياسية التي كانت هذه الحركات قد سعت إلى إبرازها، وكِي تُجَلَّ ثقافة نصية محلّ ثقافة مناضلة، وكِي تقارع الانتقادات التي لا هوادة فيها الموجهة إلى ثقافات التخصص الأدبي القائمة بغموض نزعة تخصصية يساروية جديدة، وإعادة صوغ الأسئلة التي كانت تُقَرَّنْ في السابق إلى السياسات الماركسية بمعناها العريض - سواء أكانت شيوعية أم ديمقراطية اجتماعية أم مستوحاة من بعض الاتجاهات الأخرى في الحركات العمالية العالمية - وتوجيهها وجهةً ما بعد حدائية. كانت النقطتان المرجعيتان، بالنسبة إلى «اليسار الجديد» التاريخي كما نشأ في بريطانيا، هما المجر والموسيس⁽³⁾، وأضيفت إليهما بعد ذلك أزمة النزعة العمالية⁽⁴⁾ ذاتها؛ أمّا في الولايات المتحدة، فارتبطت تلك الطاقات بكونها أولاً ثم بفيتنام، مع تحوّل ليبرالية الحزب الديمقراطي الغامضة إلى قضية بالغة الأهمية. وفي فرنسا، كانت المصطلحات مختلفة قليلاً، لكنّ الحروب في الهند الصينية [فيتنام] والجزائر قامت بالدور التكويني ذاته في مخيلات اليسار قبل صعود البنيوية؛ من منظور الديغولية الرفيعة، بالطبع. ظلّت الجدالات الأدبية في هذه الثقافات الثلاث تأخذ تلك الوقائع في حسابها حتى عام 1968، وأبعد منه بقليل. ومن ثمّ، فقد تمثّل الإنجاز البارز لـ «أبناء 1968» في أنّهم لم يقيموا، ولم يكن حتى في نيتهم أن يقيموا، تشكيلاً سياسياً يسعه أن ينظّم أيّ تضامن جوهرى مع المليونى عامل الذين كانوا في حينه عاطلين من العمل في فرنسا. ولم تعد الجدالات اليسارية حول الثقافة والأدب تأخذ في حسابها الحركة العمالية باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه؛ وباتت «النظرية» تُرى، لدى غراف وآخرين كثر، على أنّها «محادثة» بين مختصّين أكاديميين.

(3) المقصود هو انتفاضة المجر لعام 1956 التي دامت نحو أسبوعين قبل أن يقمعها التدخل السوفياتي، والعدوان الثلاثي الذي شنته كل من بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على مصر في عام 1956 أيضاً إثر تأميم قناة السويس. (المترجم)

(4) تشير النزعة العمالية (Labourism) في هذا السياق إلى النظرة الخاصة والخطة التنظيمية وطريقة العمل التي تميّزت بها النقابات العمالية البريطانية وحزب العمال البريطاني، أي إلى نظرية وممارسة نقولان بإمكانية التغيير الاجتماعي ضمن إطار المجتمع القائم ونقرّ أن الديمقراطية السبابة في شكلها البرلماني هي الوسيلة العملية لتحقيق الأهداف والغايات المشبّلة في الارتقاء بأوضاع الطبقة العاملة. مرّت هذه النزعة بمراحل عدة في ابتعادها عن أي ميل تغييري راديكالي واقترباها من أحزاب اليمين. (المترجم)

كان انفجار النظرية هذا، بوصفها محادثة وإعادة صوغ، في واحد من أوجهه الرئيسة مسألة لحاق بضروب كثيرة من التطورات المتنوعة أشد التنوع التي جرت في القارة الأوروبية خارج إنكلترا: بنيامين، مدرسة فرانكفورت، لوكاش؛ الألمانية، التأويلية، الظاهرانية، البنيوية، ما بعد البنيوية؛ حلقة فولوشينوف/ باختين؛ غرامشي؛ فرويد، وفرويد اللاكاني، وهلم جرا. وسعى المزيد والمزيد من النقاد ومنظري الأدب اليساريين، من ثم، إلى جمع هذه التآليف القارية المتنوعة مع جدالات ومشاكل خاصة بالأكاديميا الأنكلو - أمريكية - مثل «أدب الكومنولث»، و«الخطاب الأقلاوي»، والمُعْتَمَد المُكْرَس⁽⁵⁾ المضاد، والتعددية الثقافية، وموقع الإنتماء الجنسي المهاجرة غير الأوروبية في بني الهيمنة المتروبولية - بغية إنتاج صيغ نظرية جديدة تمامًا في أصنافها وأنواعها. وكان لهذه الضروب من الجمع النظري والموضوعاتي أثرها الذي لم يتوقف عند تركيز الانتباه على مجالات اهتمام بعينها بل تعدى ذلك، في كثير من الأحيان، إلى إعادة صوغ قضايا أقدم وأعدت تتعلق بالأقليات داخل هذه المجتمعات وبالإمبريالية والاستعمار، كما تتعلق بأرشف المعارف الغربية ومسألة السيطرة الثقافية التي مارستها البلدان الرأسمالية المتقدمة على البلدان الخاضعة للإمبريالية.

1

ليس في نيتي أن أقدم مسحًا آخر لتشكيلة نظرية يمثل هذا التنوع - ويمثل هذه الانتقائية في كثير من الأحيان - على الرغم من أن كثيرًا من هذه الأطر المرجعية سوف يُناقش بالاستفاضة اللازمة. والأساس بين موضوعات هذا الكتاب هو تكوين سياسي محدد لكتاب ومواقف برزت في فروع معينة من النظرية الأدبية، وتجمعت حول مسائل الإمبراطورية والمستعمرات، والأمة والهجرة وما بعد

(5) المعتمد المُكْرَس (canon)، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرسة على أنها «صحيحة» و«موثوقة»، ومقدسة غالبًا. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحتها التي تسمى «الأبوكريفا». انتقل هذا المصطلح إلى الدرامات الأدبية والتقليدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرسة ضمن تراث محدد، أو في حفل معرفي معين، تبعًا لمعايير أو قيم معينة، حيث تشكل وحدة نصية متجانسة على نحو ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال كاتب من الكتاب تُقبل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد المُكْرَس الشكيري. (المترجم)

الاستعمار، وهلم جرا، على النحو الذي طُرحت فيه هذه المسائل منذ ستينيات القرن العشرين وصاعدًا، تحت يافطات أصناف معينة من القومية العالمية في البداية، ثم بطرائق ما بعد بنيوية واضحة، مضادة لمقولاتي الأمة والقومية، في الآونة الأخيرة. وما أقدمه هنا ليس ما يمكن أن يُسمى «مسحًا للحقل»، إذا جاز التعبير، حتى في هذا النطاق المعرّف والمحدّد ضمن النظرية الأدبية المعاصرة. وبدلًا من وضع قائمة متقاة بالكتاب والعناوين من ذلك النوع الذي عادةً ما نصادفه في المقالات النقدية الأدبية هذه الأيام، حاولتُ التركيز على قلة قليلة من المواقف التي رأيتُ أنها أساسية ومحدّدة.

من هذه المواقف المحدّدة في حقل نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، مثلًا، ثمة فكرتا «الأركيولوجيا» (الحفريات الأثرية) و«الخطاب» الفوكويّتان المميزتان، وكذلك تصوّر إدوارد سعيد عن «الاستشراق» في حقل تحليل الخطاب الاستعماري، ذلك التصرّو الذي لا يدين إلى الدقّة النظرية بقدر ما يدين إلى تأثيره العاطفي؛ وطبعيًّا أن التصرّو السعديّ يفترض الموقف المعرفيّ (الإبستمولوجي) الفوكويّ. وما إن يتّخذ موقفٌ قويًّا من هذا النوع مكانه ويُعرّف به على أنّه موقف محدّد، حتى يمكن أن يأتي كثير من الكتاب الآخرين ويسكنوا الحقل الموسوم بهذا الموقف، وما أردتُ القيام به هو استنطاق وجهات التحديد الأساس وليس تنوّعات السكنى اللاحقة، ومن هنا التركيز على تلك الأفكار المحدّدة التي ولدت كثيرًا من الأفكار الأخرى وليس على وضع قائمة بأسماء أولئك الكتاب الكثر الذين شاركوا في هذه المناقشات وكتاباتهم. وكان هذا ضروريًّا أيضًا لأنّنا حين نتفحص المسارات الرئيسة في مجالات الدراسة الأدبية هذه خلال العقدين الماضيين، يدهشنا مقدار ما أدّت إليه سيطرة الموقف ما بعد البنيوي المتزايدة، في السنوات الأخيرة، من توسّع كبير في مركزية القراءة باعتبارها شكل السياسة الملائم، وكيف نزعّت المراكز النظرية ذاتها لأن تكون أكثر عشوائية، في هذه القراءات المتكاثرة، سواء في إجراءاتها المتعلقة بالإحالة المتبادلة بين النصوص أم في إنشاءاتها المفهومية.

من المؤكّد أنّ قضية الماركسية ليست بالخارجية بالنسبة إلى هذه التطورات النظرية، سواء في عموميتها أم في النصوص المحددة التي تبرز فيها قضايا

المستعمرات والإمبراطورية. ففي ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته، قبل سيطرة البنيوية وما بعد البنيوية في الأكاديميا الأنكلو - أميركية، كتب كثيرٌ من نقاد الأدب عن مسائل المستعمرات والإمبراطورية بقدر من التعاطف مع الموقف الماركسي على الرغم من أنَّ الإلهام الأساس غالبًا ما كان نوعًا عالمانيًا من القومية، كما كان ضَرْبُ التوسيريِّ من الماركسية لحظةً حاسمةً في تأثير البنيوية الأولى، لا سيما في بريطانيا⁽⁶⁾. بل إن بعض الكتاب - ولا سيما فريدريك جيمسن

(6) أتى التأثير الأولي للمواقف التوسيرية في النقد الثقافي والنظرية الأدبية البريطانيين من خلال مجلات مثل *Screen* (سكرين) (أسست في عام 1971) ومن خلال كتاب مثل ستيفن هيث وكولن مكيب. لخص هيث لاحقًا على نحو صائب ذلك التركيب الذي تجسّد فيه هذا التأثير بأنه «لقاء الماركسية والتحليل النفسي على أرض السبياء» يُنظر: Stephen Heath, *Questions of Cinema* (London: Macmillan, 1981), p. 201.

أما عمل مكيب الذي يراوح بين مقالات في مجلة *Screen* وكتاب مؤرّخ هو:

Colin MacCabe, *James Joyce and the Revolution of the Word* (London: Macmillan, 1978),

وقر الجور الحاسمة بين نظرية السينما ونظرية الأدب أولًا، ثم في مرحلة لاحقة بين بقايا الماركسية التوسيرية وموقع ما بعد بنيوي ناضج ومكتمل. وكان كتاب تيري إيفلتن:

Terry Eagleton, *Criticism and Ideology* (London: New Left Books, 1976).

أوّل ندخل التوسيري كامل في الدراسات الأدبية البريطانية، على الرغم من أنَّ صلاته السياسية الرسمية كانت مع التروتسكية، وهي تقليد ماركسي كان التوسير غير مبالٍ به في الأقل، وحين ظهر كتاب إيفلتن الآخر:

Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1983),

كان قد أصبح، بحسب روايته هو نفسه، أقرب إلى فوكومنه إلى التوسير. وتمثّلت المساهمة الإيجابية للموقف التوسيري في الماركسية البريطانية، باختصار، في أنه عمل على استعادة كثير من الجدالات من بيئة معادية للنظرية ومن نوع متكامل من الشعبية اليسارية غدت السمة المميزة للحزب الشيوعي البريطاني والاتجاهات المتأثرة به، أما الجانب الأسوأ للتوسيرية البريطانية، فتمثّل في ميلها إلى الاحتجاج ببنى نقيّة كتيمة ونظرية ومناهضة للتاريخ إلى أبعد حدّ، كما هي الحال في أعمال علماء اجتماع مثل هيرست وهيندس. وهذا النوع الأخير من الأوصاف لم يأخذ عن التوسير أيّ مقدار من تلك الشحنة السياسية الظرفية التي وسعت التدخل السياسي لدى الحزب الشيوعي الفرنسي، بل فُتِنَ بالتجريد البنيوي وحده لدى التوسير. ويقدم كتاب بيري

أندرسن *Perry Anderson, Arguments within British Marxism* (London: New Left Books and Verso, 1980)

الذي كُيِّب عمومًا ردًا على نيد إ. ب. تومسون المرير والمهَبّ للتوسير في كتابه *E. P. Thompson, The Poverty of Theory and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1978),

قراءات للتوسير حبيصة ومتعاطفة، مسجّلًا ضروريًا من الاتفاق فضلًا عن التحفظات التي تُناقش عن كتب، لكن انشغاله الشديد هو بتومسون وحده إلى درجة أنه يخفق في النهاية في تقديم قراءة فعلية سواء للتوسير أم للتوسيرية البريطانية. ولا حاجة إلى أن نضيف أنَّ أيًا من هؤلاء الكتاب - مكيب أو إيفلتن، هيندس وهيرست، وللأسف حتى أندرسن نفسه - لم يُبدِ اهتمامًا ملحوظًا بقضايا المستعمرات والإمبراطورية

إلا لمأما وفي ما يخصّ إيرلندا. يُنظر أيضًا كتاب مايكل سبرينكر: *Michael Sprinker, Imaginary Relations* (London: Verso, 1987).

الذي أتناول تدخله في الفصل الثالث - يكتبون من مواقع ماركسية صريحة ومعلنة. لكنَّ بعض الطرائق الأخرى في التعامل مع الماركسية هي أكثر شيوعاً. وتمثِّل إحدى هذه الطرائق في نبذ الماركسية التام، من دون أيّ اشتباك يُذكر وباستخدام واحدٍ أو أكثر من هذه التوصيفات السجالية التي باتت مألوفة تماماً: «سردية أنماط الإنتاج»، «وضعية»، «تاريخانية»، «تجريبية»، وحتى «استشراقية» و«متناقضة»، وغيرها كثير. كما غدت شائعة بالمثل تلك الممارسة التي تتعامل مع الماركسية بوصفها طريقة في القراءة أساساً، وتحليلاً يضيء النصوص بين جملة من التحليلات المماثلة، حيث يمكن انتزاع المقولات أو المفاهيم المميّزة بعيداً عن الممارسة السياسية التي تنطوي عليها الوحدة النظرية للماركسية وجمعها، بدلاً من ذلك، مع مقولات ومفاهيم من الواضح أنّه لا يمكن التوفيق بينها وبين أيّ موقف ماركسي يمكن تصوّره.

هناك، بالطبع، تقليد أقدم بكثير - ماركسي أيضاً - تعامل مع الماركسية باعتبارها نظرية في المعرفة (إيستيمولوجيا) أساساً، خصوصاً في مجالي الثقافة والجماليات التوأمين. وكان ييري أندرسن قد أكد بحق على أنّ الابتعاد عن الاقتصاد السياسي لمصلحة الفلسفة، والتعوّد على قراءة ماركس بالعلاقة مع فلاسفة الماضي الكبار ومع التطورات الرئيسة الجارية في الأكاديمية البرجوازية، والانشغال بالبنى الفوقية الثقافية عمومًا وبالإنتاج الأدبي على وجه الخصوص، هي جميعاً من السمات المميزة لمعظم المنظرين النافذين في ما يُعرَف باسم «الماركسية الغربية»، وهي تسمية أطلقها أندرسن نفسه⁽⁷⁾. ولا شك في أنّ هذه

بعد عقد على ذلك، حيث نجد انشغالا بالموقف الأنتوسيري، في السياق الأميركي للنظرية الأدبية، أشدّ ثباتاً وإقداماً من انشغال إغلتن به.

(7) يُنظر، خصوصاً، الفصل الرابع، الموسوم «تجديّد في الموضوعات»، من كتاب ييري أندرسن: Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: New Left Books, 1976).

بالطبع، فإنّ تعبير «الماركسية الغربية» كان قد استخدمه في الأصل عدد من النقاد السوفيات في أواخر عشرينيات القرن العشرين للهزء بأعمال كوروش ولوكاش وسواه. ومن هنا استدعاء ميلو بوتي الساخر هذا المصطلح في الفصل الثاني من كتابه *Joseph Bien*, *Adventures of the Dialectic*, Maurice Merleau-Ponty (trans.) (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973).

الذي صدر بالفرنسية في عام 1955، وهو يسجّل اتفاقه مع بعض أطروحات لوكاش ويهين هجومه على «الباشفية المتطرفة» لدى سارتر.

الانزياحات السابقة تركت أثرًا في عمل منظري الأدب المعاصرين في الأكاديميا الأنكلو - أميركية المتفتحين عمومًا على هذا التقليد، لكن بعض السمات الأخرى تبقى أكثر أهمية.

عنى غيابُ تقليدٍ كبيرٍ نابعٍ من داخل المياسات الشيوعية والنقد الثقافي الماركسي فَتَحَ عملية الاستيراد المجالَ واسعًا أمام ضروب الاقتراض الانتقائية والتجريدات الأكاديمية. وعَنَى بروزُ النظرية الأدبية الراديكالية من النوع الذي أناقشه في هذا الكتاب بعد تلاشي حركات ستينات القرن العشرين الجماهيرية المناهضة للإمبريالية - في فترة ريغان وتاتشر، عمليًا - غياب العلاقة المسؤولة مع الحقل السياسي غير الأكاديمي عمومًا، لكنه عنى أيضًا، كما أرى في الفصل الأول، أنَّ الماركسية ذاتها لم تكن عمومًا الموقف النظري الأساس، حتى في العمل الأكاديمي، وأنها عادةً ما كانت خاضعة لموقف نظري قبلي آخر، من نوع قومي و/ أو ما بعد بنوي. وبقدر ما كانت الماركسية الأميركية قد أنتجت هي ذاتها أعمالًا كبرى في الاقتصاد السياسي في ربع القرن الذي سبق عام 1975 - كالأعمال التي صدرت عن دار النشر التابعة لـ *Monthly Review* - فإنَّ السمة اللافتة في النظرية الأدبية الأميركية في العقدين الماضيين هي ندرة تأثير ذلك التقليد⁽⁸⁾. وأخيرًا، فإنَّ الاستحضار الانتقائي لأطروحات ماركسية محددة وماركسيين أفراد مثل غرامشي هو، في هذا الطور الأخير، أمر مميزٌ للنظرية الأدبية الراديكالية عمومًا، تلك النظرية التي تضمَّ قَدْرًا كبيرًا من أولئك الذين يعادون تمامًا أسسًا معينة في النظرية والممارسة السياسية الماركسيين؛ بل إنَّ انتقائية المواقف النظرية والسياسية هي الأرضية المشتركة التي أُقيمت عليها النظرية الأدبية الراديكالية، بوجه عام. وليس من غير الشائع، في الحقيقة، أن نقع على نصوص في النظرية الأدبية المعاصرة اعتادت أن تتبنى مواقف ماركسية معزولة وكتّابًا ماركسيين معزولين في الوقت الذي تنقض صراحةً نظرية الماركسية وتاريخها بوصفهما كذلك.

(8) أتناول في الفصل الأول، بشيء من الإسهاب، بعض هذه المسائل، خصوصًا الفروق بين التطورات الأميركية والبريطانية. والدليل الواضح على غياب أيِّ صلة حيّة بين الراديكالية الثقافية للأكاديميا الأميركية وأيِّ حركة عمالية داخلية هو حقيقة أنَّ عمل هاري بريفمان المؤثر الذي يتناول إعادة بناء الطبقة العاملة الأميركية على مدى القرن العشرين، خصوصًا في مرحلة ما بعد الحرب من تطور رأس المال الأميركي، ليس مرجعًا من مراجع النظرية الأدبية الأميركية ولا مشكلة من مشكلاتها.

هذا الاختزال للماركسية إلى عنصر بين عناصر أخرى في تحليلات القراءة النصية يعني - في الأقل، وحتى حين يكون العداء أقل وضوحاً - أنَّ مشكلة تلك المجموعة المحددة من التوسّطات التي تربط المنتجات الثقافية لمرحلة من المراحل مع أنواع أخرى من المنتجات والسيرورات السياسية، وهي واحدة من المشكلات الرئيسة في التأريخ الثقافي الماركسي، نادراً ما جرى تناولها بأيّ قدر من الدقة في تلك الفروع من النظرية الأدبية التي تناولت بإسهاب قضايا المستعمرات والامبراطورية⁽⁹⁾. ومن الصعب، بالمثل، أن نفكر في ماركسية لا تُبرّر، في أيّ مناقشة للنظرية، قضية المواقع المؤسسية التي تصدر عنها تلك النظرية، والممارسات الطبقية الفعلية والمواقع الاجتماعية الملموسة التي يشغلها الفاعلون الذين يتجونها في منظومات القوة وانعدام القوة؛ ودوائر تداولها والفئات الطبقية التي تمنحها ما تحوزه من قوة؛ من هنا التحدّد الموضوعي للنظرية نفسها بإحداثيات إنتاجها المادية هذه، بصرف النظر عن الموقف الشخصي للفاعل الفرد من هذه المواقع والإحداثيات. وبقدر ما يتّسم تحديد الإنتاج الثقافي بتوسّطات أعقد من تلك التي تتّسم بها البنى الفوقية الأخرى مثل القانون أو السياسة، وبقدر ما يتّصف الإنتاج الأدبي والنقديّ الأدبي بطابع فرديّ زائد قياساً بإنتاج العمارة الشعبية أو الإعلانات، على سبيل المثال، يكون الاستقلال النسبي للإنتاج الثقافي عموماً وللحقل الأدبي خصوصاً واضحاً بما فيه الكفاية، ومعه، بالتبعية، ذلك الدور الكبير الذي تقوم به فاعلية المنظّر الفرد. بعبارة أخرى، ليس «التحدّد» ذلك

(9) لا أعني هنا أنَّ النظرية الثقافية المعاصرة تخلو تماماً من الأعمال التي تسعى إلى تحفيظ التحولات التي اعترت المنظومات الأيديولوجية والمنتجات الثقافية من حيث تحددها النهائي بالتحولات الجارية في البنية الأوسع للإنتاج العالمي والسياسة العالمية عموماً. فاستكشاف جيمس ما بعد الحداثة بوصفها المنطق الثقافي للرأسمالية الراهنة وكتاب ديفيد هارفي البليغ: *David Harvey, The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989)

هما من بين الأمثلة المميزة على هذا النوع من العمل. لكنَّ أيّاً من هذين العملين لا يتفحص القضية المطروحة، قضية تحدّد النظرية الأدبية ذاتها، في تناولها قضايا المستعمرات والامبراطورية، بشروط إنتاجها وبعوق فاعليها في شبكات بعينها طبقية ومؤسسية. ومن الخصائص المميزة لعمل هارفي أنّه حين يرسم الخطوط العامة للمساك من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ويحقّق التحولات في أنظمة التراكم، يعامل الرأسمالية الراهنة عموماً بوصفها بنية معزولة مكونة من الاقتصادات والثقافات الرأسمالية المتقدمة وحدها، لا بوصفها منظومة من المنتجات والتعبيرات الثقافية العالمية مبنية على نحو ترانتي ولا تُفهم إلا بوصفها وحدة متناقضة على صعيد عالمي.

الضرب من الوقوع في الأسر الذي يتحدث عنه البنيويون والفوكويون، بل يشير إلى الطرف المتعين الذي يتخذ فيه الأفراد خياراتهم، ويصنعون حياتهم وتواريخهم.

ليس صعباً أن نوضح، في الواقع، أن دور الفاعلية الإنسانية هو أكثر محدودة، كيانياً (أنطولوجياً) وسياسياً، وعلى المستوى الفردي كما على المستوى الجمعي، في جميع هذه الإيستيمولوجيات الحديثة القائمة على جحوظ اللغة⁽¹⁰⁾ قياساً بما هي عليه الحال في الإيستيمولوجيا الماركسية. لكن وقائع الاستقلال والفاعلية هذه لا تنفي الوقائع الثابتة المتعلقة بالانتماء الطبقي والموقع المؤسسي وتحقيب الإنتاج بشكل عام. والمسألة الصعبة إنما الملحة بالنسبة إلى النظرية، كما أحسب، هي التمييز الصحيح للجدل بين التحديد الموضوعي والفاعلية الفردية في إنتاج المنظر. ويزداد إلحاح هذه القضية على نحو خاص - لا على هيئة رقابة بل على هيئة رقابة ذاتية وإعادة صوغ عفوية - حين يضطلع المنظر الراديكالي بدور الأكاديمي المتخصص في الجامعة المتروبولية، من دون أي علاقة مسؤولة مع طبقات وفئات طبقية خارج صناعة الثقافة. والسمة المميزة للراديكالية الأدبية المعاصرة هي أنها نادراً ما تتناول مسألة تحددها هي ذاتها بشروط إنتاجها وموقع فاعليها الطبقي. وفي الحالات النادرة التي تناول فيها أحداً ما، ولو بصورة خاطفة، مسألة موقعه - وتالياً مسألة التحديد الاجتماعي لممارسته - كان الموقف من النوع ما بعد البنيوي إلى حد بعيد، حيث الذات هي مرجع ذاتها ومصدر لذاتها على نحو فيه ما فيه من المفارقة المضحكة.

ليس هذا الكتاب مساهمة أخرى في النظرية الأدبية كما هي عليه الآن، ولا توسعة للمناقشات حول المستعمرات والإمبراطورية كما تجري اليوم داخل فروع هذه النظرية. ما أنا عازمٌ عليه، بدلاً من ذلك، هو اجتراحُ قطيعةٍ مع التشكيلة النظرية القائمة منهجياً وتجريبياً على السواء، وإقامة طرائق بديلة في التحقيب، تحقيب الإنتاج النظري ككل وتحقيب الكتاب الأفراد، ليس على أساس التطورات المعزولة داخل النظرية الأدبية بل عند نقاط التقاء النظرية الأدبية مع ضروب أخرى من النظريات ومع العالم الذي تقدّم هذه النظريات معرفةً به. وهذا ينطوي بالضرورة على طرح

(10) أدبني إلى بيري أندرسن، بالطبع، بهذه العبارة الوافية الألمعية «جحوظ اللغة».

الأسئلة المكبوتة الخاصة بالموضع المؤسسي والموقع الفردي لدى تناول الجدل بين وضع النظرية الأدبية المستقل نسبياً، بوصفها شكلاً متميزاً من الممارسة الثقافية، وتحديدّها، في النهاية التي لا يمكن إرجاؤها إلى ما لا نهاية، بعالم الماديات السياسية والاقتصادية التي تكتنفها وتغمرها. ومن الطبيعي أن أتفحص أيضاً، في السياق، كيف يجري نقش الطبقة والجندر على نحو منظم في البناءات اللغوية والسردية لبعض النصوص التي تُعدّ نماذج تُحتذى في المُعْتَمَدَات المُكْرَّسَة المضادة المتنامية التي تصدر عن الاتجاهات الراديكالية المتروبولية الجديدة. وبقدر انشغالي أساساً بتلك الفروع من النظرية الأدبية التي تثير قضايا المستعمرات والإمبراطورية، ولا تجد مناصاً من استخدام مقولات الأمة والقومية والعالم الثالث لدى إعمال فكرها، فإنّ الكتاب يَنسَط هذه المقولات أيضاً بأوجز ما يمكن ويحاول أن يضعها في سياق تلك التواريخ السياسية السابقة التي أعطتها محتواها قبل أن تستوعبها النظرية الأدبية، بطرائق بعيدة عن الانتظام في معظم الأحيان.

تبقى مهمة تعيين المقولات هذه أسهل نسبياً في حالة مفهوم «العالم الثالث» حيث يمكن لموجز تاريخي أن يوضح بسهولة تلك الاستعمالات الكثيرة (والمتناقضة غالباً) التي جُنِّد لها هذا المفهوم بأشكال مختلفة. أمّا قضية القومية⁽¹¹⁾ فحلّها أصعب بكثير، لأنّ القومية ليست ذلك الشيء الموحد، وثمة أنواع مختلفة كثيرة من الأيديولوجيات والممارسات السياسية التي أثارت المطلب القومي حيث بات من العسير أن نفكر في «القومية» على مستوى التجريد النظري وحده، من دون أن نضفر مع هذا التجريد تجربة قوميات معينة، ونميز بين أنواع تقدمية ورجعية من الممارسات. ويزداد إبهام الجدالات النظرية وكذلك الروايات التاريخية العالمية كلّ الزيادة عندما تُقَرَن مقولة «القومية» إلى مقولة «الثقافة» لإنتاج مقولة مركبة هي «القومية الثقافية». فبخلاف مقولة «الدولة» التي هي مقولة سياسية، ومقولة «القانون» التي هي مقولة تنظيمية وقسرية، وبخلاف

(11) على الفارئ العربي لهذا الكتاب أن يضع في حسابه أن كلمة Nation الإنكليزية تشير إلى «الأمة» و«الوطن» اللذين يترادفان ونطاقان في أكثر التجارب القومية، بخلاف التجربة القومية العربية التي تجزأت فيها الأمة إلى أوطان عديدة. هكذا قد نستخدم مفردتي «أمة» و«وطن»، والصفين منهما «قومي» و«وطني»، بنفس المعنى في مواضع عديدة وبحسب السياق، الأمر الذي يصعب لدى الإشارة إلى القومية العربية، حيث التباين المشار إليه بين المفردتين. (المترجم)

الآليات المؤسسية، مثل الأحزاب السياسية، أو التنظيمات الطبقية، مثل النقابات، تتوضع «الثقافة» بشكل عام والمجال الجمالي/ الأدبي بشكل خاص على مسافة بعيدة جدًا عن الاقتصاد، ما يجعلهما، بين البنى الفوقية كلها، الأشد عرضة للمثلثة والمراوغة النظرية. ولأن هذه المقولات تشكلت تاريخيًا، فقد اكتست ميلًا متواصلًا نحو الفرادة القومية والحضارية. وتستند أيديولوجية القومية الثقافية بشكل واضح على هذا الميل إلى الفرادة وتغتنق بسهولة باللغة لضيق الأفق والعنصرية المعكوسة والظلامية المحلية، دع عنك ولع البرجوازية الصغيرة المحترف بتمثيل ممارساتها ومطامحها الثقافية من خلال تجسيدها، عمليًا، في شعارات كثيرة تقدمها على أنها شعارات ثقافة وطنية موحدة. ولا شك في أن السيطرة الثقافية جانب رئيس من جوانب السيطرة الإمبريالية، ولذلك فإن «الثقافة» هي دائمًا موقع رئيس من مواقع المقاومة، لكن التناقضات الثقافية ضمن التشكيلات الخاضعة للإمبريالية تنزع إلى الكثرة - على أسس طبقية في بعض الأحيان ولكن أيضًا في تكوينات عابرة للطبقات، كما هي الحال بالنسبة إلى الأشكال الثقافية البطريركية أو الصيغ الدينية للسلطة الاجتماعية - حيث لا يكاد يمكن اعتبار الثقافة المحلية بكيّتها ذلك الموقع الموحد والشفاف من مواقع المقاومة المناهضة للإمبريالية.

تضافر الصعوبات الإجرائية التحليلية الناشئة عن تعقيدات موضوع التحليل ذاته مع أنماط الفكر المسيطرة حاليًا في الجدالات الأدبية التي تتناول مسائل المستعمرات والإمبراطورية من خارج المواقع الماركسية المألوفة، وبقدّر كبير من العداء والسخرية حيال هذه المواقع في معظم الأحيان. في المقام الأول، غالبًا ما يتم استخدام مصطلح «الثقافة» باعتباره مقولة بلا ملامح: بالمعنى الذي أعطاه أرنولد⁽¹²⁾ للثقافة «الرفيعة» في بعض الأحيان؛ وبمعنى

(12) المقصود هو ماثيو أرنولد (1822-1888) الذي يُعدّ واحدًا من كبار الكتاب والنقاد ومنظري الثقافة الإنكليز. رأى أرنولد إلى الثقافة بوصفها الكمال، والعذوبة، والرقّة، وأفضل ما قيل أو فُكر به، ورؤية الأشياء على حقيقتها وهلم جرا. وباختصار، رأى أرنولد إلى الثقافة على أنها مثل أعلى من الكمال المطلق. لكنه وجدها، في الوقت ذاته، تلك السيورة التاريخية المفعمة بالنقص التي تجهد في الوصول إلى ذلك المثل الغاية. ونقبض الثقافة لديه هو فوضوية كانت الحضارة ذاتها قد تمخضت عنها. ذلك أن مجتمعًا مفرطًا في ماديته لا بد من أن يولد هادمية الساعطين والأفراط، ممن تجد الثقافة نفسها، إذ تهدّ بهم، أنها تخرج لإنقاذ الحضارة التي شرمت إزاءها بذلك الاحتقار كله. ومن هنا فموضوع معنى الثقافة وإيهامه وإرباكه لدى أرنولد. (المترجم)

الثقافة «الشعبية» الأكثر معاصرة والمختلف كثيرًا في أحيان أخرى؛ وقد تعقّد هذا المصطلح الأخير، المستمد من علوم اجتماع الثقافة الأنكلو-أميركية، أشدّ التعقيد، في ضروب النّفخ والتضخيم التي طالكه مؤخرًا، جرّاء مقولة بلا ملامح بالمثل، هي مقولة «الوعي التابع» التي ظهرت في البداية لدى اتجاه طليعي معيّن في التاريخ الهندي لكنّها ما لبثت أن نالت رواجًا في النظريات المتروبولية أيضًا⁽¹³⁾. وفي الوقت ذاته، عَمِلَ الاستخدام السابق لمصطلح «القومية الثقافية»، وسواء من المصطلحات المشابهة، في الأيديولوجيات الأدبية الأميركية السوداء منذ أواسط ستينيات القرن العشرين - ناهيك باستخدامه لدى شعراء الزنوجة من أصول كاريبية وأفريقية، أو لدى العناصر السلتية والأصليّة في القومية الثقافية الإيرلندية، أو لدى نهضة هارلم في الولايات المتحدة - على منح هذا المصطلح، كما يُستخدم في الجدالات الأدبية الأميركية، مدى آخر واسعًا جدًّا من ضروب الكثافة. ولدى استخدام «القومية الثقافية» بالعلاقة مع مقولة «العالم الثالث» الإشكالية بالمثل، فإنها تتصادى، في كثير من الأحيان وبالمثل، مع «التراث»، فتقلب ثنائية التراث/الحداثة لدى منظري التحديث في اتجاه محليّ النزوع، حيث يُقال إنّ «التراث»، بالنسبة إلى العالم الثالث، أفضل دائمًا من «الحداثة»، ما يفسح المجال عندئذٍ للدفاع عن أشدّ المواقف ظلامية

(13) بحسب رانا جيت غُها، الذي يوصف في التعريف الموجود على غلاف المجلد VI من دراسات التابع Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989) بأنّه «المعلّم الروحي»، فإنّ الأداة الاستعماريّة تتسم بـ «تعايش مجالين»، هما «النخبوي» و«التابع»، مرتبطين بنويًا بمقولة «السيطرة». ويضمّ أولهما جميع الموظفين المستعمرين إضافةً إلى «النخب»، سواء كانت «تقليدية» أم «حديثة»، والكوادر الشيوعية والمؤرّخين الماركسيين؛ ويضمّ ثانيهما الذي يوصف بأنّه «مستقلّ» ويمكن تتبع آثاره إلى المجتمع ما قبل الاستعماري، جميع ما تبقى. يُنظر، كيان أولي: Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India», in *Subaltern Studies*, vol. I (Delhi: Oxford University Press, 1982), p. 8.

حيث يحاول غُها تعريف هذه المصطلحات، وهو بيان لافت بسبب التشويّهات التي تلحق به في أثناء اضطلاعه بمصاححة لغة مستعدة من غرامشي في جزء منها ومن علم الاجتماع الأميركي في جزء آخر مع ماوّة مقالتي ماو نسي تونغ الشهيرتين «الديمقراطية الجديدة» و«التناقضات في صفوف الشعب»، في اللحظة التأسيسية لمشروع جرى تمثله لاحقًا في نوع من ما بعد البنيوية بالغ الهجة وشديد التبعية. ويجد القارئ بيانًا أكثر إسهابًا ويتناول مشكلات مركبة في المقالة الموسومة «Dominance without Hegemony and its Historiography»، لـ رانا جيت غُها أيضًا، في المرجع نفسه الذي اقتبسنا منه أعلاه.

باسم القومية الثقافية⁽¹⁴⁾. ويبدو، في الأقل، أن الأيديولوجيا القومية الثقافية، كما تبدى في النظرية الأدبية، تنطوي على معنى واسع الانتشار مفاده أن كل «أمة» في «العالم الثالث» لها «ثقافة» و«تراث»، وأن الكلام من ضمن تلك الثقافة وذلك التراث هو بحد ذاته فعل مقاومة مناهضة للإمبريالية. وبخلاف ذلك، سعت المسارات الماركسية كما تطورت في التشكيلات التي طاولتها الإمبريالية إلى النضال - بدرجات مختلفة من الوضوح أو النجاح - ضد معادلة الأمة/ الثقافة التي يغدو على أساسها كل ما هو محلي متجانس في تشكيلة ثقافية فريدة يفترض من ثم أنها متفوقة بالضرورة على الثقافة الرأسمالية التي تطابق مع «الغرب» وحده، وضد ثنائية التراث/ الحداثة التي تقيم كل طرف من طرفيها في فضاء منفصل ومميز وتمكن من تبني واحدهما أو الآخر ونبد سواه⁽¹⁵⁾.

2

إلى جانب التوضيحات الموضوعاتية ذات الطابع العام، يقدم هذا المدخل، في قسمه الأطول، عرضاً مجملًا للجدل الأساس - بين الإمبريالية ونصفيّة الاستعمار والنضال من أجل الاشتراكية - الذي يشكل من وجهة نظري وحدة العالم المتناقضة في حقبتنا. ويبدولي أن شيئاً من توضيح هذه المسألة، مهما يكن عاماً أو مختصراً، هو

(14) سوف نفصل في غير مكان من هذا الكتاب في نتائج الخلط بين «الثقافة» و«القومية» و«التراث» كما يظهر في النظريات الأدبية الأنكلو - أميركية. أما ضمن الجدل الهندي، فإن من الممكن الوقوع على هذا القلب لثنائية التراث/ الحداثة في ضروب من الكتابة متنوعة أشد التنوع: لا في كثير من تعبيرات اليمين الطائفي الهندي وحده، ولا لدى الغانديين الجدد مثل أشير ناندي فحسب، بل أيضًا في كثير من كتابات «دراسات التابع». وما يبدو بارتا شاترجي، في كتابه: *Partha Chatterjee, Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986).

من نفور صريح من نهرو بوصفه «محدثًا» وتفضيله، بالمقابل، نسخة معينة ليس من غاندي فحسب بل حتى من بانكيم شاتو باداي، هو نفور طافح بمثل هذا المنطق المغلوب.

(15) يمكن توثيق ما تلج عليه هذه الجملة بسهولة ومن مصادر عدة، تُراوح من هوشي منه ولي ذوان إلى أميلكار كابريال، ومن مار تسي تونغ إلى أي عدد من وناثق المنظمات والجهات الثقافية للحزب الشيوعي في الهند خلال الفترة الاستعمارية، ناهيك بالنزعات الماركسية الكبرى التي تطورت في مجتمعات زراعية بشكل أساس. ومن الطبيعي أن يبين الفحص المفصل لهذه التشكيلات الضخمة والمتنوعة إلى أبعد حد قدرًا كبيرًا من التباين والتفاوت في التصور والوضوح والممارسة.

الخلفية الضرورية التي يجب أن تُطرح قبلتها قضايا الأمة والقومية والمستعمرات والإمبراطورية وما بعد الاستعمار، وما إلى ذلك، في النظرية الأدبية أو أيّ نظرية أخرى. ومن هذا التوضيح السياسي الأساس أعود، بعد ذلك، في الفصل الأول، لأرسم الخطوط العريضة للشروط - الفكرية والسياسية - التي تطورت في ظلّها النظرية الأدبية في الأكاديميا الأنكلو - أميركية وشكّلت، على نحوٍ حاسم، حتى المصطلحات التي طُرحت بها تلك القضايا الأساسية. واهتمامي منصبٌ هنا على فترة ما بعد الحرب، ولاسيّما التطورات منذ ستينيات القرن العشرين، على الرغم من أنني أبدأ بخلفية أسبق بعض الشيء. أمّا بنية هذا النقاش فتحددها كثيرًا حقيقة أن هذه المادة سبق عرضها في محاضرات حلقة بحثية تناولت الوضع الأكاديمي الهندي، الأمر الذي ترك أثره في بنية الاستشهادات وزخم السجال ذاته. ومن ثمّ يجري توسيع هذا النقاش لتكوين الاتجاهات الراديكالية الأدبية الأنكلو - أميركية في الفصل الثاني، حيث أقدم نقدًا للاتجاهات المناهضة للمُعتمَد المُكرّس في الأكاديميا الأدبية، سواء من حيث (أ) شروط الإنتاج الأدبي الذي أدّى في البداية إلى نشوء نظرة عالميائية أم من حيث (ب) المراكز الاجتماعية التي تتركز إليها تلك الأقسام ذات الصلة من الانتلجنسيا الأدبية التي تدفع باتجاه تلك الأنواع من مناهضة المُعتمَد المُكرّس.

نمّة مقالة لي كانت قد نُشرت قبل سنوات عدّة، عن تصور جيمس لـ «الأمثلة»⁽¹⁶⁾ القومية باعتبارها الشكل الحاسم بين أشكال الإنتاج الثقافي في «العالم الثالث»، وهي تشكّل الفصل الثالث من هذا الكتاب على هيئة اشتباك تفصيلي مع ما اعتبره البيان الممثل والأشدّ إقناعًا من الناحية النظرية للموقف الذي يصدر - بصورة طبيعية، إذا جاز التعبير - عن تلك الشبكة الواسعة من الاتجاهات الراديكالية الأدبية التي أتفحصها تفحصًا عامًا في الفصلين الأولين. ولأنّ ذلك

(16) الأمثلة، هنا، هي المقابل الذي أضعه لمصطلح Allegory الذي يشير إلى التعبير المجازي أو الرمزي عن حقائق الوجود الإنساني وتعميماته من خلال شخصيات أو أفعال قصصية. وهو مصطلح مستمد من المفردة اليونانية allegoria، وتعني «التكلّم على نحوٍ آخر». وكقاعدة عامة، فإنّ الأمثلة هي قصة شعرية أو ثريّة لها معنى مزدوج: معنى أولي سطحي، ومعنى ثانوي أو تحت السطح. ولذلك فهي قصة يمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتأويلها، على مستويين وربما أكثر. (المترجم)

النصّ بأنّ الآن جزءاً من حوار شهير، اقتصرَتْ في إعادة إنتاجه هنا على بعض التصويّات الطفيفة المتعلقة بالوقائع من دون أيّ تعديلات جوهرية. ومع ذلك، أودّ الآن أن أوضح أمرين. أولهما هو الضيق الشخصي الذي سبّب لي ظهور مقالتي في وقت كان فيه جيمسن محلّ هجوم شديد لأنّه ماركسيّ غير تائب على وجه التحديد. وبقي هناك بعض الدوائر في الأقلّ ترخّب بكلّ ما هو نقديّ حيال جيمسن، ما أجبر مقالتي على أن تقدّم إليهم هذا النوع من الخدمة، مع أنّ خلافي معه يقوم على أسس معاكسة تجعلني أجد مقالته المعنّية غير صارمة بما يكفي في ماركسيّتها. وثانيهما هو أنّ خلافي مع جيمسن على القومية العالمية غالباً ما جرى استيعابه أيضاً في ذلك الضرب من الأشياء التي نسمعها هذه الأيام من ما بعد البنيويين الراجين في أهجياتهم المنفلتة للقومية بوصفها كذلك. خلافي مع جيمسن أكثر تحديداً بكثير. فأنا لا أقرّ بأنّ القومية هي النقيض الحاسم والجدلي للإمبريالية، فهذه المكانة الجدلية لا تعود إلا إلى الاشتراكية. ولذلك لا أختار مواقف قومية معينة لنفدها إلا من موقع اشتراكيّ قَبْلِيّ صريح، حتى في حالات الاستنكار بالغ الشراسة؛ ذلك أنّ نقد القومية من دون هذا الموقع الصريح ضمن المشروع الاشتراكي الحاسم ليس له قطّ أيّ معنى عندي، لا سياسياً ولا نظرياً. كما أنّني لا أقرّ بأنّ القومية هي ذلك الشيء الموحد، التقدمي دائماً أو الرجعي دائماً. والدور الذي تؤدّيه قومية معينة يتوقّف دائماً على قوام القوى الطبقية والممارسات السياسية الاجتماعية التي تنظم كتلة القوة التي تغدو ضمنها أيّ مجموعة معينة من المبادرات القومية فاعلةً تاريخياً. وهذا الموقف هو نقيض كلّ من القومية العالمية والمثالية وتلك الانتفاخات البلاغية ما بعد البنيوية، وينطوي على شيئين في الأقلّ؛ إذ يعترف بواقع، بل بضرورة، أنواع تقدمية وثورية من القومية، ولا يسمّ الأمم والدول بأنّها كيانات قسرية بحدّ ذاتها.

قد يعتقد البشر المترفون أنهم تفلّتوا من الإمبريالية من خلال أفعال القراءة والكتابة والمحاضرة، وما إلى ذلك. أمّا بالنسبة إلى الجموع البشرية في مناطق رأس المال المتخلفة فجميع العلاقات مع الإمبريالية تمرّ من خلال دولهم القومية، وما من وسيلة للخروج من تلك السيطرة الإمبريالية من دون الكفاح الرامي إلى إقامة ضروب مغايرة من المشاريع الوطنية وإلى إعادة بناء ثورية للدولة القومية.

والكفاح، بهذا المعنى، ليس ضد الأمم والدول بحد ذاتها، بل من أجل ضروب جديدة من الإفصاح عن الطبقة والأمة والدولة. ولا يكون استنطاق القوميات الأقلية، والقوميات الدينية واللغوية والإقليمية، والقوميات العابرة للأقطار (كالقومية العربية) انطلاقاً من تفضيل حقّ عابر للتاريخ بإقامة دولة على أساس الاختلاف اللغوي أو الهوية المناطقية، ولا انطلاقاً من الطريقة البنيوية في إنكار واقع الرواسب التاريخية التي تعطي جموعاً بشرية معينة هويات حضارية فعلية. الأخرى، أن يجهد المرء في فهم المضمون الاجتماعي والمشروع التاريخي لكلّ قومية معينة ذلك الفهم الذي يمكن الدفاع عنه عقلياً؛ ذلك أنّ بعض الممارسات القومية تقدمية، في حين أنّ بعضها الآخر ليس كذلك.

يأتي الفصل الرابع، حول تمثيل النساء وقضية هجرة الطبقة العليا ما بعد الحديثة في رواية العار لسلمان رشدي، كنوع من الجسر، في التنظيم الموضوعاتي للكتاب، بين كثير من القضايا المتميزة تماماً والتي أتناولها بطرائق مختلفة على طول الخط. هناك، أولاً، تفضيل الاتجاهات المناهضة للمُعْتَمَد المُكْرَس التي برزت مؤخراً في الأكاديميا الأنكلو - أميركية أنواعاً معينة من النصوص وأشكالاً معينة من الاستنطاق والقراءة: خصوصاً قضايا الأمة والدولة وما بعد الاستعمار والعالم الثالث. ولديّ فضول لأن أعرف ما نوع القراءة الذي نحصل عليه لانشغالات رشدي بالهجرة، وتقاربه الأيديولوجي مع شبكات الحدادة وما بعد الحدادة المتروبولية المتاحة، إذا ما غيرنا الأسئلة على نحو جوهرى، ولم نطرح قضية «الأمة» وما بعد الاستعمار إلا على نحو ثانويّ وتابع، وقدّمنا، بدلاً منها، قضية الجندر والطبقة واللحظة الرأسمالية الراهنة؟ ما مدى المعارضة التي تنطوي عليها مثل هذه الأنواع من النصوص التي تحتفي بها الاتجاهات المناهضة للمُعْتَمَد المُكْرَس في الأكاديميا؟ وما أراه أيضاً، في أماكن عدة من الكتاب، هو أنّ تطور هذه الاتجاهات المناهضة للمُعْتَمَد المُكْرَس شهدَ طورين متميزين: حكمت أولهما أصناف معينة من القومية العالمية؛ ووسم ثانيهما، الأقرب عهداً، ذلك الكشف ما بعد البنيوي الحاسم أنّ جميع الأمم والقوميات مجرد ضروب من أساطير الأصل وعمليات الجمع الجوهرائية القسرية. وإذا ما كان نصّ جيمس - الذي أنفحصه في الفصل الثالث - مثلاً متأخراً ومرجعياً على الموقف الأول، فإنّ مشروع رشدي الروائي مساهمة كبيرة في تعزيز النزوع الآخر. وكان هذا

المشروع، بدوره، قد نال إعجابًا واسعًا، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى التقارب بين الروائي ونقادہ الطليعين.

أخيرًا، تتصل معالجتي قضية الهجرة في بلاغة رواية رشدي بكل من الفصل الثاني، حيث أُنْفَحَص المجازات الأدبية في أيديولوجيات الهجرة على نحو أعم، والقسم الأخير من الفصل الخامس حيث أُنْفَحَص طريقة إدوارد سعيد في تفضيل المثقفين المهاجرين - «مجاز المنفى»، كما يسميه - لدى توصيفه أنماط المثقفين «الاستعماريين» و«ما بعد الاستعماريين». وغني عن القول إن الالتباس الأيديولوجي في بلاغتي الهجرة هاتين يكمن في الحقيقة الرئيسة التي مفادها أن المهاجر المقصود يأتي من أمة خاضعة في نظام العلاقات الإمبريالي بين الدول، لكنه غالبًا ما يأتي، في الوقت ذاته، من طبقة هي الطبقة المسيطرة داخل تلك الأمة، الأمر الذي يمكن هذا المهاجر من أن يصل البلد المتروبولي لينضم لا إلى الطبقات العاملة بل إلى الشرائح الوسطى الاختصاصية، فيصوغ بلاغةً تحجب المسألة الطبقة وتحدث عن الهجرة بوصفها شرطًا كيانيًا (أنطولوجيًا)، إلى هذا الحد أو ذاك. وما يهمني في النهاية ليس هذه الرواية أو تلك ولا هذا الإفصاح النظري أو ذاك بل العلاقة بين البنية الداخلية لمثل هذه الأشكال البلاغية والإحداثيات التاريخية التي تنشأ ضمنها. وليست مناقشتي رواية رشدي في هذا الفصل، شأنها شأن مناقشتي مقالة جيمس في الفصل الذي سبقه، إلا بغرض التوضيح أساسًا في إطار حجاجٍ أوسع بكثير.

الفصل الخامس، حول أعمال إدوارد سعيد، هو الأطول في الكتاب، وذلك لأسباب لا تخفى. وليس هذا المكان المناسب للإشارة إلى تعقيد مواضع ذلك الفصل، لكنه يجدر تأكيد أن أعمال سعيد، بين الاتجاهات التي أدرسها في هذا الكتاب، تبقى الأشد وقارًا والأشد نفوذًا لكنها قد تكون الأشد تجاذبًا وجدانيًا⁽¹⁷⁾ أيضًا والأشد تناقضًا داخليًا، سواء في نصوص بعينها أم بين نص وآخر أم بين

(17) التجاذب الوجداني (ambivalence)، هو حالة من التقلب وانعدام اليقين تنجم عن عدم القدرة على الاختيار أو عن رغبتي متزامتين في قول أو فعل شيئين متعارضين أو متضاربين. وبذلك تتعايش ضمن الفرد الواحد، في الوقت ذاته، مشاعر إيجابية وسلبية (كالحب والكراهة، مثلاً) تجاه شخص ما أو شيء ما، أو فعل ما، الأمر الذي يدفعه في اتجاهين متعاكسين. (المترجم)

أطوار عمله السابقة واللاحقة. وهذا ما يجعل عمله تجسيدا صارخا لجميع اللحظات الرئيسة في تطور النظرية الأدبية الذي أتبعه في الكتاب. ولا شك في أن كتاب الاستشراق هو، في صُنعة النظرية الأدبية برمتها، السردية الأكبر بين جميع سرديات الصلة بين المعرفة الغربية والقوة الغربية (من حيث ضروب الاستمرارية الحضارية بل والكيانية التي يزعم سعيد أنه يجدها في «الاستشراق» الغربي ككل، من المسرح الأثيني حتى اللحظة الراهنة، حيث يقدم لنا الكتاب بالفعل سردية «أكبر» من أي شيء استطاعت الماركسية أن تحشده لنمط من الإنتاج)، وهو، في الأسس التي يقوم عليها وفي طرائقه الصريحة والضمنية، وثيقة من وثائق القومية الثقافية العالمية لا هوادة فيها. لكن التجديد المنهجي الرئيس في الكتاب يتمثل في الإفصاح عن هذه المواضيع المألوفة بمصطلحات فوكوية صارخة، الأمر الذي أقام جسرا باكرا بين ذلك النوع من القومية وواحد من منوعات ما بعد البنيوية. فعلى مدى فترة من الزمن، خصوصا بعد الفتوى ضد رشدي، أخذ سعيد نفسه بفضح الدول والأمم بوصفها مجرد آلات قسرية لا غير⁽¹⁸⁾. والدلائل في آخر مقالاته تضعه بمزيد من الوضوح ضمن الأوساط ما بعد البنيوية. وثمة، بالطبع، أنواع أخرى من ما بعد البنيوية - اشتقاقات من دريدا ولاكان، على سبيل المثال - تدخلت أيضا بكل قوة في إعادة تعريف مسائل المستعمرات والإمبراطورية في

(18) بالطبع، تنظر الماركسية ذاتها للدول والأمم بوصفها بنى للقوة، ولكن مع فارقين اثنين. ما تطرحه الماركسية قبالة هذه البنى ليس «الفرد»، تلك الكليّة المطلقة في التجريد المعرفي (الايستيمولوجي) البرجوازي، بل جدل الثورة الطبقية والتحرر الشامل. ولما كانت العلاقات الطبقية للإمبريالية مبنية هي ذاتها من خلال تراتب للدول القومية، فإن المشروع التحرري المناهض للإمبريالية يمر في طور تاريخي من التحرر القومي وبناء الدولة الثورية والدفاع عنها. ولا شك في أن التحرر الشامل الذي هو الضمانة الوحيدة لحرية «الفرد» (مُتَصَوِّرًا لا على نحو مجرد كما في الصورة التي يقيمها البرجوازي لذاته، بل بالإحالة إلى الكينونة النوعية في نظرية المعرفة الماركسية) يفترض مبقا هدم نظام الدول القومية الإمبريالية بقدر ما يفترض مبقا التغلب على الندرة.

[إن مفهوم «الكينونة النوعية» (Species-being)، بالألمانية *Gattungswesen*، هو مفهوم هيجلي ورثه ماركس عبر فيورباخ لدى تناوله موضوع «الاغتراب» في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية 1844، حيث يحلل ماركس الشاب كيف تفرض الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج على البشر اغترابا مرتعا، عن نواتج عملهم، عن عملية الإنتاج، عن المنتجين الآخرين، وعن كينونتهم النوعية. يقول ماركس: «تعني الأطروحة القائلة إن الإنسان مغترب عن كينونته النوعية أن كل إنسان مغترب عن الآخرين وأن الجميع مغتربين عن جوهر الإنسان». (المترجم)]

النظرية الأدبية. لكنَّ سعيدًا يبقى بلا شكَّ الشخصية المحورية التي أثَّرت في الأقل، إن لم تكن قد حددت بصورة مباشرة ودائمًا، في جميع المواقف الأساسية التي كان لها أبعد الأثر في حسم أمر المقاربات التي تناولت مسائل المستعمرات والإمبراطورية والأمة وما بعد الاستعمار كما تبدَّت في النظرية الأدبية منذ نشر الاستشراق في عام 1978.

كان السبب الشكلي وراء المناقشة الموجزة الموسومة «ماركس والهند: توضيح»، في الفصل السادس، أقصر فصول الكتاب، هو أنَّ هجوم سعيد على ماركس في الاستشراق تركَّز على قضية الهند على وجه التحديد⁽¹⁹⁾، لكنَّ جوانب أخرى كانت في ذهني أيضًا. ذلك أنَّ رفض الماركسية على نحو انفعالي، من دون أيّ انكباب مفصَّل على فكر ماركس، بات الآن سمة شائعة تميَّز ما بعد البنيوية الفرنسية وأفكار الجناح اليميني الصريح الذي نشأ في أعقابها⁽²⁰⁾. وكان هناك، منذ كتاب ميشيل فوكو الكلمات والأشياء، موقف تبرِّم وازدراء ممتنع⁽²¹⁾. وتكرَّر

(19) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), pp. 153-156.

(20) يجد القارئ تناولًا حديث العهد لنشوء النيولبرالية شديدة المحافظة على أثر ما بعد البنيوية في فرنسا ثمانينيات القرن العشرين، في: George Ross, «Intellectuals Against the Left: The Case of France» in: *The Socialist Register 1990* (New York: Monthly Review Press, 1991), pp. 201-227.

كما يجد خلاصة مفتحة عن الاتجاهات الأبعد، في: Peter Dews, «The New Philosophers and the End of Leftism» in: Roy Edgley and Richard Osborne (eds.), *Radical Philosophy Reader* (London: Verso, 1985).

(21) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1971); A translation of *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966).

يُنظر خصوصًا ص 260-262، حيث يُرفض ماركس باقتضاب وبهذه العبارة:

... لعل الاختيار بين «تساوية» ريكاردو ووعده ماركس الثوري ليس بتلك الأهمية... فعلى المستوى العميق للمعرفة الغربية، لم تُحدث الماركسية أي قطع فعلي؛ بل وجدت مكانها بسهولة، كصورة كاملة، ورافقة، ومريحة، بل وربما مُرضية لزمي (هو زمناها)، ضمن ترتيب إيبينولوجي تقبلها بترحاب.

يبقى مقدار الرضا الذي أبدته البرجوازية الأوروبية حيال الماركسية، ومقدار الترحاب الذي تقبلتها به، أمرًا من أمور سجلات التاريخ. وكانت تصريحات فوكو قد مالت إلى مزيد من التطرف في أعقاب 1968، لتتقارب مع تصريحات برنار هنري ليفي وسواه من «الفلاسفة الجدد». يُنظر، مثلاً، مقابلته الموسومة «قوى واستراتيجيات» (Powers and Strategies) مع جماعة *Revoltes Logiques* في: Meaghan Morris and Paul Patton (eds.), *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy* (Sydney: Feral Publications, 1979).

ذلك، من ثم، لدى مجموعة كاملة من ما بعد البنيويات الأدبية الأنكلو - أميركية لا الأدبية فحسب، ولا ما بعد البنيويات وحدها - إذ بات من المعتاد أن يقع المرء على منظومة كثيفة من ضروب الاستشهاد والاستحضار المتبادل لفوكو و/أو سعيد تصوّر ماركس بوصفه استشراقياً متحمساً للاستعمار، على نحو لا يني يستند إلى المقطع ذاته الذي يورده سعيد⁽²²⁾. والسمة اللافتة لتصوير ماركس على هذا النحو، باعتباره مستشرقاً، استناداً إلى بعض الملاحظات الصحافية عن الهند، هو أنّ هذا التصوير لا يشير قطّ ولو إشارة إلى النحو الذي رأى عليه المؤرخون المناهضون للإمبريالية في الهند هذه الملاحظات ذاتها. وما أريده لفصلي القصير هنا ليس أن يتفحص مسألة «ماركس والهند» على أيّ نحو كامل من الأنحاء بل أن يقدم بعض التعليقات حول هذه الظواهر المحددة ويلجّ على نوع من الانكباب المفصّل الذي لا يني هذا الموقف الانفعالي يسعى لإجهاضه. وما أناقشه هنا، قياساً بالفصول السابقة، ليس نصّاً معيّناً من نصوص النظرية الأدبية بل ضرباً من «الفهم الشائع» يتسم به قدرٌ كبير من النظرية المعاصرة.

حاولتُ الإشارة في عنوان الفصل السابع ذاته، وهو فصل يتناول مقولة «الأدب

(22) من بين الكتابات الصادرة حديثاً في حقل الدراسات الهندية، يبقى كتاب نيكولاس ديركس مميّزاً على هذا الصعيد. يُنظر: Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

فهو يبدأ باقتباس من فوكو يسبق حتى قائمة المحتويات ويعمل كنوع من الإعلان المنهجية (لا «نظرية في القوة» بل «تحليلٌ لعلاقات القوة»). ويظهر المقطع الذي يقبسه سعيد من ماركس في الاستشراق، على الصفحة الأولى من مقدمة نيكولاس ديركس، ثم يُقتبس سعيد نفسه في الصفحة التالية بوصفه مرجعاً موثقاً للنظرة التي تري أنّ جميع التصورات السائدة عن الدولة والمجتمع الهنديين مشتقة من «الاستشراق» الذي يتقاسمه كل من ماركس وفير ودومون وسواهم. أمّا لدى رونالد إندين الذي لا شك في أنه زميل أقدم لديركس وربما مرشده في أطروحته في شيكاغو، فنجد اقتباساً كثيفاً على طول كتابه الصادر حديثاً، Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).

لا يقتبس إندين من ديركس بل يعلن ألفته بسعيد بصورة بالغة السرعة، في ص 37-38، بل منذ الجملة الثانية من المقدمة: «الهدف المحدد لتقدي هو ذلك الفرع من الدراسات الهندية المسمّى «الخطاب الاستشراقي»...». ثم يُستحضر فوكو في ص 2. ولا يستغرق لاحقاً رفض ذلك المجال الكامل من التأريخ للهند القديمة والقروسطية السّجّ في الهند سوى صفحتين (154-156). يجد القارئ تعليقاً مهيباً على كتاب إندين في مقالي: Aijaz Ahmad, «Between Orientalism and Historicism: Anthropological Knowledge of India» *Studies in History*, vol. 7, no. 1 (New Delhi: Sage Publications, 1991).

الهندي»، إلى الطابع الاستكشافي المحض والموقت الذي يميّز المادة المُقدّمة هناك. فأنا أقدم هذه المادة مطبوعة بكثير من الخوف، معتبراً أن في الهند كثيراً ممن هم أكفأ مني بما لا يقاس في الكتابة عن هذه المسائل. وعلاوة على الإشارة، التأملية بعض الشيء، إلى بعض الوجهات التي يمكن أن يتخذها بعض عملي المقبل، ثمة ظرفان في الأقل وقفا وراء هذه التعليقات. فهناك تلك المسألة المحدودة، إنّما المباشرة في موضع ما، المتعلقة بما يمكن أن يفعله مدرسو الإنكليزية في الهند، وهي مسألة لم أخترها بل كانت جزءاً من الوضع الذي صيغت فيه هذه الأفكار في البداية. وبدا لي أن تناول بعض القضايا التي أ طرحها في هذا الفصل هو، بالنسبة إلى مدرسو للإنكليزية في الهند يبحث عن أجندة بحثية، أكثر جدوى بما لا يقاس من مسألة كتابة مقالة أخرى - أو كتاب آخر - عن بيكون أو ديكتر أو غيرهما. ولكن كانت هناك أيضاً مسألة أخرى طُرحت من داخل الجانب الأدبي لهذا الكتاب، إذا جاز التعبير. فبعد أن رأيت أن «أدب العالم الثالث»، على الرغم من شحته السجالية الانفعالية، مقولة مستحيلة سياسياً ومعرفياً، لم أرغب في أن أفهم على أنني أعني أن البديل الوحيد هو الأدب «القومي»، بل عيّنت - وأعني - أن الأجندات البحثية الأكثر إلحاحاً بالنسبة إلى نقاد الأدب ومنظريه لا يمكن أن تنشأ إلا من الظروف التي يعيشونها حقاً. والبلدان المتروبولية تراكم منتجات ثقافية من جميع أنحاء العالم؛ إذ يمكن أن ينبجم عن عمليات التراكم هذه ما يُسمّى بـ «الأدب العالمي»، بل قد يكون لهذه المقولة أهميتها في سياقٍ تستورد فيه هذه البلدان أيضاً، في العملية ذاتها، شرائح بروليتارية واختصاصية من جميع أنحاء العالم، تضغط بدورها على الجامعة المتروبولية كي توتّع مناهجها الدراسية. أمّا التشكيلات الخاضعة للإمبريالية، مثل الهند، فلا يحصل فيها مثل هذا التراكم، ولا يوجد «الأدب العالمي» في مثل هذا الوضع إلا بوصفه تجريباً، أو مطمحاً من مطامح النزعة الكونية في أحسن الأحوال.

كان لا بدّ من العودة، إذًا، إلى «الأدب الهندي». وما رغبتُ في أن أتأشاه في هذه الحالة هو احتمال - وفي الحقيقة، ضغط - تكرار الإجراءات التي صاغت من خلالها البرجوازيات الأوروبية منطلقات أدبها «القومي» وحدوده في فترة هيمنتها الطبقية وتوسّعها الاستعماري. فما يجده المرء في الهند هو مشروع برجوازي لم يكتمل: أفكارٌ معينة عن المُعتمد وتكريسه مع سيطرة الطبقة المغلقة

العليا البرجوازية على الدولة القومية؛ فكرة عن الكلاسيكية، براهمنية في جزء منها ومستعارة من أوروبا في جزء آخر؛ سعي رأسمالية الطباعة المتواصل لاستيعاب المنطوقات الأدبية والثقافات؛ تقبل اللغات «الإقليمية» والتكيف معها ولكن مع انشغال ببناء «أدب هندي» متعالٍ على الحدود اللغوية وقائم على ذات هندية مثالية مُعرّفة إلى حد بعيد انطلاقاً مما سمته روميلًا ثابار ببلاغة «هندوسية مشتركة»؛ مواقف نصية تجاه التواريخ المعيشة؛ أفكار عن التاريخ الأدبي أشدّ تقليدية من أن تكون برجوازية؛ وهلم جرا. وتعرض القضايا التي أطرحها في هذا الفصل لمشكلة تعويق هذا المشروع وتنحيته، في الميدان الأدبي. أمّا قراءه المنحليين فهم أولئك الذين يشاطرونني المشاغل ذاتها لكنهم، كما أثنى، أكثر كفاءة بكثير. ومع ذلك، فإنّ هذا الفصل يقف، ضمن بنية الكتاب، كنوع من الطّباق قبالة نقدي السابق لـ «أدب العالم الثالث» بوصفه مقولة سياسية ومعرفية على السواء.

يختم الفصل الثامن، حول نظرية العوالم الثلاثة، جدالاً محدداً: فهو لا يدور حول تداعيات هذه النظرية على الدراسة الأدبية، بل حول تاريخ هذه النظرية ذاتها ومكانتها السياسية. ذلك أنّ الآثار التي تركتها نظرية العوالم الثلاثة في النظرية الأدبية مبثوثة في الفصول السابقة كلّها، وما أريده لهذه الخلاصة حول تاريخ هذه النظرية هو أن توفر الإطار الأساس الذي تتلاءم في داخله جميع القطع الثانوية. ولذلك أوجز، في مُختصرٍ مفصّل يتناول السياق الذي عُقد فيه مؤتمر باندونغ، الوضع السياسي العام الآسيوي والأفريقي الذي نشأ فيه مصطلح «العالم الثالث» أوّل مرة، وانطوى على معنى مختلف تماماً عن المعنى الذي اكتسبه في وقت لاحق. وأوضح بعد ذلك ثلاثة ضروب مختلفة تماماً من إحكام معاني هذا المصطلح - إحكام نهرو، والإحكام السوفياتي، والإحكام الصيني - هي التي أعطته قوته العاطفية وغمره الزائد، فبات بمقدور من يستخدمه أن يطمح إلى تحميله المعاني الثلاثة كلّها من دون أن يكون مسؤولاً عن أيّ منها، ما أدّى إلى مضاعفة ما فيه من التباس وتوسيعه بشدّة في الاستخدامات اللاحقة. والواقعة الرئيسة في شأن التاريخ ما بعد الاستعماري لما يسمى العالم الثالث هو أنّ كلّ دولة قومية وقعت تحت سيطرة برجوازية قومية مميزة (موجودة أو ناشئة) حين خرجت من البروتقة الاستعمارية واتخذت، من ثمّ، موقعاً معيناً في التقسيم الدولي

للعمل على نحو ما نظّمته الإمبريالية، حيث أتمت المرحلة بتمايز متزايد بين الدول بلغ حدّ التنافس ولم تتسم بوحدة أكبر. وتمكن رؤية عواقب هذا الافتقار النبوي إلى أي نوع من المشروع الموحد، وتصدّر التنافس المتبادل بدلًا من ذلك، في مجموعة واسعة من تطورات هذه المرحلة.

ليس عبثًا، إذًا، أن كثيرًا من الحروب التي خيضت في هذه الفترة، بما في ذلك الحرب العراقية الإيرانية المدمرة والمجنونة (التي يمكن مقارنتها، في وحشتها وحجم دمارها، بالغزو الأميركي للعراق) كانت بين دول ما يسمى «العالم الثالث». وبالمثل، فإنّ الضغط المنهك الناجم عن الارتفاع الهائل في أسعار النفط، ذلك الارتفاع الذي اكتمل في عام 1973 بهندسة الحرب العربية - الإسرائيلية ونال إعجابًا واسعًا في الدوائر العالمية في ذلك الوقت، أفاد في الواقع الاقتصادات الإمبريالية ودمّر أغلبية الاقتصادات الخاضعة للإمبريالية غير المتجة للنفط. ولذلك فإنّ الصلة البنيوية بين دول الخليج المتجة للنفط واقتصاد البترودولار الإمبريالي هي مثال حيّ على حقيقة أنّ الحديث عن «عالم ثالث» موحد - في سياق عالمي يسمى فيه منتجات المواد الخام الاستراتيجية صناعيًا إلى سعر عالمي من دون آلية تعويضية جمعيّة لتلك البلدان المتخلفة التي تعتمد على تلك المواد - هو في الأقلّ فكرة مضللة إلى أبعد الحدود. وفي هذه الحركة المزدوجة - من الاستيعاب المتفاوت لكلّ دولة من الدول البرجوازية القومية في بنية رأس المال الإمبريالي، وضروب التنافس المتبادل بل الحروب بين الدول الآسيوية والأفريقية - كان أن واصل ما يسمّى بالعالم الثالث انهياره إلى وحداته المكوّنة، ذلك الانهيار الذي بدأ بالتأكيد مع الحرب الصينية الهندية في عام 1962، إن لم يكن قبل ذلك، وعلى وجه التحديد حين غدا البترودولار محورًا أساسيًا في الاقتصاد الإمبريالي وقوة مدمرة للبلدان غير المتجة للنفط في العالم الخاضع للإمبريالية.

من المفيد، في اعتقادي، أن نطرح قضايا الدقّة النظرية والمسؤولية السياسية في ما يتعلق بنظرية ثقافية تعتمد إما إلى بناء مُعْتَمَد مُكْرَس مضاد قائم على المنتجات الثقافية لهذه البرجوازيات القومية التابعة المتنافسة في ما بينها مُجَانِسَةً إِيَّاه في ما

يُسمى «أدب العالم الثالث»، أو إلى نفض يديها بكلّ بساطة والانكفاء إلى موقعها الأيديولوجي ما بعد النبوي وامتيازها المتروبولي. لكن مصائر هذه البرجوازيات القومية ذاتها، ناهيك بمنتجاتها الثقافية، إنما تحددت وتحدد، على العموم، من خلال ذلك الجدل الأساس لعصرنا الذي توسط - بأثر مدقّر - العلاقة بين الإمبريالية وتصفية الاستعمار والاشتراكية. وهذا ما يدفعنا إلى أن نلتفت الآن إلى هذا التعميم.

3

مع اندلاع حركات أواسط ستينيات القرن العشرين، كان قوام الواقع العالمي الأساس تناقضًا ثلاثيًا تطور خلال ما يقارب العشرين عامًا وتكتف في الحرب الهندية الصينية. وكان العقدان المشار إليهما، واللذان تليا الحرب العالمية الثانية مباشرة، قد شهدا ثلاثة سيرورات هائلة القدر.

كانت هناك، أولاً، دينامية تصفية الاستعمار التي لم يكن ثمة سبيل إلى وقفها في جميع أنحاء آسيا وأفريقيا. ولا شك في أنّ تفكك الإمبراطورية الهندية - البريطانية في عام 1947 كان لحظة حاسمة فيها، لكن هذه السيرة بلغت قُدْرًا من الشدة، خاصة في أفريقيا بعد عقد من الزمن، بدءًا باستقلال غانا في عام 1957 وتصفية الاستعمار في الجزائر في عام 1962. وحتى في الأماكن التي جرى فيها احتواء هذه الدينامية وعكسها، كما هي الحال في فلسطين، فإنّ اشتداد هذا الواقع الاستعماري المحدد، متضافرًا مع القوى التي أطلقتها حرب الجزائر، هو ما أعطى القومية العربية طاقاتها الأساسية، لعقدين من الزمن أو أكثر. وإذا ما كانت حرب عام 1948 السبب القريب والمباشر الذي دفع الضباط الأحرار (الناصرين) إلى البدء بالتخطيط لانقلابهم في مصر، فإنّ الهزيمة العربية في عام 1967 أدّت مباشرة إلى انتفاضة في عدن كانت نتيجتها أوّل جمهورية اشتراكية في العالم العربي، وإن لم تعش طويلًا. أما القبول النهائي بالوجه الاستعماري للواقع الإسرائيلي فهو ما بيّن، في السنوات الأخيرة، نفاد قومية البرجوازية الوطنية العربية ذلك النفاد الكامل.

لكن تصفية الاستعمار لم تكن ذلك الأمر المتسق الموحد. ذلك أنَّ جميع الطبقات وجميع الأيديولوجيات السياسية، من ملاك الأرض على اختلاف أنواعهم إلى البرجوازيات القومية الناضجة، ومن الأشدّ ظلامية إلى الأكثر ثورية، تناهت على قيادة الحركات المناهضة للاستعمار، لتختلف عواقب ذلك باختلاف مناطق العالم. بعبارة أخرى، كان الكفاح المناهض للاستعمار ذلك الميدان المتمزق هو ذاته. وإذا ما كانت تصفية الاستعمار قد انضوت في معظم الأماكن إلى قيادة البرجوازية الوطنية (المتطورة كثيرًا في الهند، والصغيرة والتجارية في كينيا، مع منوعات كثيرة بين الاثنين)، فإنَّ جميع الثورات الاشتراكية التي وقعت في آسيا وأفريقيا بين عامي 1949 و1978 كانت تلك التي نهت البرجوازية الوطنية ورستخت الهيمنة الاشتراكية في سياق الكفاح ضد الاستعمار. حتى في الصين - حيث كانت هناك قضية شبه استعمارية قديمة في هيئة تنازلات مناطقية، وبرجوازية كومبرادورية (بالمعنى الدقيق)، واعتماد تام للكميتانغ (الحزب القومي الصيني) على الأجانب - كان سياق الكفاح ضد اليابان هو السياق الذي تمكّن فيه جيش الشعب من الخروج من مناطق المحررة وقيادة ثورة وطنية. وكان تحوّل هذه الدينامية المناهضة للاستعمار إلى نضال اشتراكي أكثر وضوحًا في بلدان الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية التي لم تنتصر في حروب التحرير التي خاضتها إلا بعد ذلك بكثير، في أواسط سبعينيات القرن العشرين.

بعبارة أخرى، نزع تصفية الاستعمار في بعض البلدان إلى التقارب مع ما كان واضحًا أنّه الوجه المهم الثاني للتناقض العالمي كما ظهر في أعقاب الحرب العالمية الثانية، أعني حقيقة النضال من أجل الاشتراكية. ففي حين انطوى انتصار الثورة الصينية في عام 1949 على وعيد بظهور كتلة من البلدان الاشتراكية - فاق بقرته قوة الوعد الذي انطوى عليه تقدّم الجيش الأحمر في المناطق الخلفية من أوروبا الوسطى الشرقية خلال الحرب العالمية الثانية - بدا أنَّ الهزيمة الفرنسية في الهند الصينية في عام 1954، واشتداد الثورة الكوبية منذ عام 1959 وصاعدًا، والتوسّع الهائل للحزب الشيوعي في إندونيسيا في عهد سوكارنو، واستمرار

الحركة الشيوعية في الفيليبين حتى بعد هزيمة ما سُمِّيَ تمرد الهَاك⁽²³⁾، والانتصار الانتخابي للحزب الشيوعي الهندي في ولاية كيرالا في عام 1957 وما تلاه من ظهور أول حكومة شيوعية منتخبة في العالم، وحضور الأحزاب الشيوعية الجوهري في جنوب أوروبا سواء على المستويات الانتخابية أم على المستويات السياسية المحظورة، فضلاً عن تطورات مماثلة عدة (في العراق والسودان وأفريقيا الجنوبية وأميركا اللاتينية) كأنها تُعيد بصعود الدينامية الاشتراكية ذاتها، في المناطق الأكثر فقراً من العالم، بالطبع، ولكن أيضاً على هوامش أوروبا الغربية نفسها، وبأشكال عدة.

سوف أعود حالاً إلى بعض هذه العناصر، لكن من المناسب أن نتذكر أنَّ مسألة الشيوعية في الهوامش الجنوبية لأوروبا الغربية لم تهدأ تماماً إلا بعد هزيمة الثورة البرتغالية وتراجع الحزب الشيوعي الإيطالي إثر انتخابات عام 1976 في إيطاليا. ولعلنا نتذكر أيضاً أنَّ حَمَامَ الدم الذي رعته الولايات المتحدة ضد حكومة الوحدة الشعبية في تشيلي، البلد الوحيد الذي وصلت فيه الاشتراكية الثورية إلى السلطة من خلال الوسائل الانتخابية، كان عنصراً رئيساً وراء شعار إنريكو بيرلينغوير «الأغلبية البسيطة لا تكفي» والظهور اللاحق لأشكال غريبة من مذهب «التسوية التاريخية»⁽²⁴⁾. كان الخوف من أن تواجه الشيوعية الإيطالية مصير تشيلي خوفاً محسوساً، أما بعد ذلك فانطلقت ضروب أخرى من فقدان الوجهة. وفي أميركا اللاتينية، أدت مجزرة تشيلي إلى توقُّف الدينامية الثورية التي كانت قد أطلقتها الثورة الكوبية ومرت بعدد من حركات حرب العصابات، ولا سيَّما في كولومبيا والبيرو وبوليفيا وفنزويلا. وفي السنوات التالية، لم ينجح موقفاً سوى الساندينين الذين تفككوا بعد ذلك على نحو حاسم بتضافر الانهيار الاقتصادي المحلي والعزلة الإقليمية وانتصار الإمبريالية العالمي. في غضون ذلك، كانت

(23) تمرد الهَاك (Huk Rebellion)، هو تمرد قام به جنود جيش الشعب المناهض لليابان ضد الحكومة الفلبينية. بدأ في عام 1942 خلال الاحتلال الياباني للفلبين واستمر خلال رئاسة مانويل روكاس، وانتهى في عام 1954 في ظل رئاسة رامون ماجاساي. (المترجم)

(24) يشير مصطلح «التسوية التاريخية»، في أصله الإيطالي، إلى تحالف الحزب الشيوعي الإيطالي مع الحزب الديمقراطي المسيحي في سبعينيات القرن العشرين وما ينطوي عليه ذلك من دلالات ومعانٍ. (المترجم)

الثورة البرتغالية في الطرف الجنوبي الغربي من أوروبا جزءًا من الدينامية الكبيرة التي أوصلت اليسار الثوري إلى السلطة في المستعمرات البرتغالية الأفريقية، بعون من الأسلحة السوفياتية. وهذه التواريخ المتداخلة التي تربط تشيلي بإيطاليا، ونيكاراغوا ببيريتويكا غورباتشوف العالمية، وأنغولا بالشيوعية البرتغالية والأسلحة السوفياتية، بل وهزيمة الثورة البرتغالية بعزل الثورات في المستعمرات البرتغالية السابقة وهزيمتها اللاحقة، كفيلا بأن تدفن كل فكرة مفادها أن العالم يقبل القسمة حقًا إلى عوالم منفصلة، أول وثان وثالث.

لكن ما نزعت هاتان الديناميتان - دينامية تصفية الاستعمار ودينامية توسع القواعد الاشتراكية الكبير في كثير من البلدان الأكثر فقرًا - إلى إخفائه لسنوات طويلة هو القوة الرهيبية التي كان يحوزها العنصر الثالث بين عناصر التناقض العالمي في سنوات ما بعد الحرب - تلك القوة التي ثبت في النهاية أنها حاسمة - وحددت حتى العلاقة بين تصفية الاستعمار والثورة الاشتراكية، وفاقت الأزمات الداخلية في الدول والحركات الشيوعية إلى حد بعيد. فقد شهدت هذه الفترة ذاتها نموًا للرأسمالية وتوحيدًا لها وزيادة في قوتها التقنية لا سابق لها في التاريخ، وتضافر ذلك مع دوائر إنتاج وتوزيع معلومة تمامًا، من دون تقاسمات استعمارية، ومع تحديث متزايد لتقنيات السفر والنقل والاتصال، ومع عواقب بعيدة المدى على التقسيم الدولي للعمل، ناهيك عن تقنيات الحروب الإمبريالية اللاحقة وفعاليتها - من حيث الدمار والحصار المديد - ضد الدول والحركات الاشتراكية الناشئة في المناطق المتخلفة. وإذا ما كانت الحرب العالمية الثانية قد حلت مشكلة الانفصال بين القدرة الإنتاجية وطلب السوق، تلك المشكلة التي كانت العنصر الأساس في كساد ثلاثينيات القرن العشرين، وإذا ما كانت تلك الحرب نفسها قد أمدت بالحياة إنتاج أنواع جديدة من التقنيات (مثل الحواسيب والطاقة النووية)، فإن توسع ما بعد الحرب جاء بالشكل الأميركي المميز الذي اتخذته الأنظمة الفوردية في التراكم الصناعي، في أوروبا الغربية واليابان أولاً، ثم في بعض مناطق أميركا اللاتينية وآسيا أيضًا⁽²⁵⁾.

(25) من بين الكتابات الضخمة حول نمو التصنيع الطرقي وأزمته، يُنظر خصوصًا:

= Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism* (London: Verso, 1987).

لم يقتصر الأمر على ظهور الولايات المتحدة بوصفها القوة الرأسمالية المهيمنة، بل بلغ التراكم فيها مع نهاية الحرب العالمية الثانية مستويات أكبر بكثير من التي بلغت بريطانيا أو فرنسا في أي وقت مضى حتى في ذروة المرحلة الاستعمارية؛ إلى درجة أنها شكّلت وحدها في عام 1945 ما يقارب نصف الناتج العالمي. وتمثلت واحدة من العواقب المتناقضة لتصفية الاستعمار ضمن إطار رأسمالي غالب في جلب جميع مناطق رأس المال إلى سوق واحد متكامل، تسيطر عليه هذه القوة الإمبريالية العليا تمام السيطرة. وكان في سياق هذه الفرصة غير المسبوقة تاريخياً أن انطلقت الولايات المتحدة في فترة من النمو المتواصل الهائل الذي دام حتى أواخر ستينيات القرن العشرين، بل حتى أوائل سبعينياته؛ وأنها قادت أوروبا الغربية واليابان بعد الحرب إلى انتعاش وازدهار تأمّن لم يبلغا نهايتهما إلى الآن، على الرغم من ضغوط الانكماش في العقد الماضي؛ وأنها ظهرت بوصفها القوة المسيطرة عالمياً، حتى في المناطق التي أخلتها البلدان الاستعمارية السابقة، مع قدرة على أن تحتوي ضمن هيمنتها الدولَ البرجوازية الوطنية المستقلة حديثاً، وعلى أن تعزل، أولاً، ثم تفكك على نحوٍ حاسم تلك البلدان الفقيرة التي اختارت الخروج من نظام الدول البرجوازية الوطنية نحو شكل غير رأسمالي من أشكال التنمية⁽²⁶⁾.

= يُنظر كذلك الباب الثالث من: Arthur MacEwan and William Tebb (eds.), *Instability and Change in the World Economy* (New York: Monthly Review Press, 1989).

كان التدهور سريعاً جداً في اقتصادات تلك البلدان إلى درجة أن الهند التي أفردتها الكتاب الأول (ص 153) بوصفها البلد الأكثر نجاحاً في الحفاظ على معدلات استثمار مرتفعة وعلى نسبة منخفضة جداً للدين وخدمت قياساً بكل من الناتج المحلي الإجمالي والصادرات، تواجه اليوم، بعد أقل من خمس سنوات، أزمة أسوأ من أزمة المكسيك والبرازيل بكثير.

(26) يُنظر: Michael Hudson, *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972).

وهو كتاب غير معروف كثيراً تتخلل أطروحته في أن ضروب التنافس الإمبريالي الداخلي من ذلك النوع الذي نَظر له لينين في ذروة المرحلة الاستعمارية انتهت مع الحرب العالمية الثانية وأن اتحاداً من القوى الإمبريالية بات جاهزاً لاستغلال باقي العالم على نحو مشترك وبالتعاون، وهذا ما زاد مقبولته زيادة عجيبة في هذه الأيام، مع أنه كُتب في السنوات الأخيرة من الهجمة الأميركية وحتى قبل تكريس اللجنة الثلاثية. [اللجنة الثلاثية (Trilateral Commission) هي مجموعة النقاش غير الحكومية، وغير الحزبية التي أسسها روكفلر في عام 1973 لتعزيز التعاون الوثيق بين الولايات المتحدة وأوروبا واليابان (المترجم)].

جاء انتصار الإمبريالية العالمي الأحداث عهدًا بعد انتصارات كثيرة مماثلة - ثقة، في المقام الأول، ضروب سوء التوجه التي اعترت ما كان يمكن أن يغدو كتلة من البلدان الاشتراكية، واحتواء التوسع الهائل للهجوم الاشتراكي في المناطق المتخلفة ثم هزيمته في النهاية - إلى درجة أننا نسينا الآن كيف بدأ هذا الانتصار الإمبريالي فعليًا في السنوات التي تلت الحرب مباشرة، لا في المناطق المتخلفة بل في المناطق المتقدمة والمتوسطة، وراح يتوسع، على مدى الأربعين سنة التالية أو نحوها، من هناك إلى باقي العالم⁽²⁷⁾. وتضافر النمو الرأسمالي غير المسبوق الذي راحت تحققه الولايات المتحدة الأميركية بعد الحرب مباشرة مع مستويات غير مسبوقة أيضًا من التعبئة ضد الشيوعية، بل كانت الأساس الذي قام عليه في الحقيقة، ما يضع في مكانه الصحيح كلاً من الإرهاب المكارثي للمجتمع ككل، وإمساك أيزنهاور - دالاس بمقاليد الدولة، والمجمع الصناعي العسكري (وهذا تعبير أيزنهاور) المسؤول عن رأس المال المساهم، واندماج اتحاد العمال الأمريكي ومؤتمر المنظمات الصناعية (AFL-CIO) لتهميش الجزء الراديكالي من حركة الطبقة العاملة وإدماج النقابات في ذلك التوافق الإمبريالي الذي دعمته مادياً مستويات من الاستهلاك جديدة ولافتة.

باتت المناطق الرأسمالية في أوروبا آمنة بعد ذلك من خلال احتواء الاشتراكيات القائمة (بضغط اقتصادي وعسكري لا يُطاق على الاتحاد السوفياتي، كان له دوره الهائل في تعزيز الردة المتالينة هناك وفي جميع أنحاء أوروبا الشرقية)، ومن خلال الحرب (ثمانين ألف قتيل في اليونان)، والفاشية (في إسبانيا والبرتغال)، والتقسيم والاحتلال (ألمانيا)، والتهديد بالحرب والجبروت العسكري الفعلي (مبدأ ترومان وحلف شمال الأطلسي ونشر الأسلحة النووية وتمركز ربع مليون من قوات «الحلفاء» - الأميركيين أساسًا - بشكل دائم في ألمانيا الغربية ومجمعات صناعية

(27) يمكن القول، بالطبع، إن الانتصار الإمبريالي على المشروع الاشتراكي العالمي بدأ في أعقاب الحرب العالمية الأولى ذاتها، عندما هُزمت الانتفاضات الهنغارية والإيطالية والألمانية بكل سهولة، في حين عملت أزمة البلشفية التي عجلت بها الحرب الأهلية وتدخل الحلفاء، على تمهيد الدرب لنشوء المتالينة داخل الاتحاد السوفياتي ولإدماج الديمقراطية الاجتماعية الغربية في بنية رأس المال المتقدم. لكن ما نَعْنِي به هنا هو مرحلة ما بعد عام 1945.

عسكرية ضخمة في بريطانيا وفرنسا)، فضلاً عن الاستثمارات الهائلة والنمو المذهل (خطة مارشال، اقتصاد اليورودولار، الفوردية المعممة) اللذين وضعاً أسس دولة الرفاه وذلك النوع المحافظ من التعاقد الديمقراطي مع العمال في أوروبا، ناهيك بتعزيز الجيوش الاستعمارية الأوروبية الغربية القديمة في المناطق التي قاد فيها اليسار الماركسي وليس البرجوازية الوطنية تحدي الاستعمار (البريطاني في ماليزيا، والفرنسي في الهند الصينية، والبرتغالي في أفريقيا الجنوبية في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته). ووقّرت السنوات التكوينية التي ترعرعت فيها هذه البنية الطاغية الخلفية المباشرة التي أعلن تولياتي قبالتها، وفي بلد صناعي خرج فيه الحزب الشيوعي من الحرب بوصفه القوة الوطنية الرئيسة، أن الثورة الاشتراكية ليست على جدول الأعمال في أوروبا الغربية. ولم يستطع المؤرخون اللاحقون أن يحددوا تمامًا ما إذا كان تولياتي واقعياً صريحاً أم كان يغلف تنكراً ستالينياً للمبادئ بعبارات ديمقراطية.

هذا التعزيز والتوسع اللذان جريا بعد الحرب في جميع مواطن رأس المال المتقدم انعكسا على الآلة العسكرية الإمبريالية بقدر ما انعكسا على اقتصاد الشركات المعولم، ما عني أن رأس المال كان يمتلك طوال هذه الفترة قدرة هائلة على تجريم كل بلد يحاول ولو محاولة إدخال الاشتراكية إلى اقتصاد حرب دائمة في ظروف ندرة حادة وانخفاض مستويات التنمية الاجتماعية، مع عدم وجود أي خبرة سابقة حتى في مجال الديمقراطية البرجوازية، فضلاً عن الديمقراطية الاشتراكية. وباتت كل واحدة من هذه الدول، منذ لحظة إنشائها وإلى سنوات كثيرة بعد ذلك، دولة أمن قومي، مع وجود دائم لدرجة مرتفعة من تدخل النظام، المعزول والمُفقّر غالباً⁽²⁸⁾. وعني هذا، بدوره، أن نحظى أسوأ

(28) من المستحيل الآن أن نحسب، مثلاً، مقدار وأنواع الشبهات التي غزت كل جانب من جوانب المجتمع والاقتصاد السوفياتيين بسبب تلك الواقعة الواحدة الصارخة المتمثلة في دخول البلد على مدى أربعين عامًا منافسة لا طاقة له بها للحاق بألة الحرب لدى الثانو ومضارعتها، الأمر الذي أدى وظيفة متناقضة تمثلت في توسيع درجة استقلال دول وحركات تقدمية حول العالم (لا يمكن التفكير ببقاء النظام الثوري في كوبا وقدره فيتنام على إعالة نفسها في خلال الحرب الثورية من دون أخذ واقعة التوازن العسكري في الحسبان) في وقت خلدت فيه أيضاً ضرورة من ضرورات إعادة بناء الدولة البيروقراطية التكنوقراطية في الاتحاد السوفياتي.

احتمالات البيروقراطية الستالينية بفرصة التحقق القصوى، تلك البيروقراطية التي لم تكثف بخنق المعارضة باسم الأمن القومي بل خلقت تشوهات هائلة في الاقتصاد وانحطاطاً لاحقاً رهيباً صوب الفساد والمحسوبية. باختصار، لم يكن ثمة خط يمكن رسمه بوضوح بين ما كان عاقبةً لضغوط خارجية لا تُطاق وما كان متأسلاً في نموذج الاقتصاد الموجّه الذي أدخله النظام الستاليني أولاً إلى الاتحاد السوفياتي بعد تفكك السياسة الاقتصادية الجديدة (التي سُميت مرةً بـ «التراكم الاشتراكي البدائي» في لِي غريب للمصطلحات) وامتدّ بعد ذلك إلى بلدان أوروبا الوسطى الشرقية التي شكّلت الكوميكون⁽²⁹⁾، ليصبح من ثمّ أنموذجاً لـ «البناء الاشتراكي». ولا يسع المرء أيضاً أن يحدد تماماً كم عززت الضغوط الخارجية التشوّه الداخلي⁽³⁰⁾.

إنني، إذ أبرز حجم الضغط الإمبريالي واستمراره، لا أرغب مطلقاً في أن أقلل من أهمية العوامل التي تضرب بجذورها في تاريخ الحركات الشيوعية ذاتها بالدرجة الأولى من دون أن يساهم الضغط الخارجي في صوغها إلا بشكل ثانوي. يمكن القول، مثلاً، إنّ هناك صلة كبيرة بين عجز الاشتراكية الدولية عن تسوية اثنين

(29) الكوميكون، أو مجلس التعاون الاقتصادي المتبادل، منظمة أنشئت في كانون الثاني/يناير 1949 لتسهيل التنمية الاقتصادية لدول أوروبا الشرقية التي تنتمي إلى الكتلة السوفياتية وتسيقها. أعضاء المجلس الأصلي هم الاتحاد السوفياتي وبلغاريا وتشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا ورومانيا، وانضمت ألبانيا في شباط/فبراير 1949، لكنها توقفت عن القيام بدور فعال في نهاية عام 1961، وانضمت جمهورية ألمانيا الديمقراطية في أيلول/سبتمبر 1950، وجمهورية منغوليا الشعبية في حزيران/يونيو 1962، وفي عام 1964 أبرم اتفاق تمكين يوغوسلافيا من المشاركة على قدم المساواة مع أعضاء المجلس في مجالات التجارة والمالية والصناعة، ثم انضمت كوبا في عام 1972، وفيتنام في عام 1978، وفي أوائل تسعينيات القرن العشرين، بعد الزلازل السياسية في أوروبا الشرقية، تفكك الكوميكون. (المترجم)

(30) في الحوار الشهير بين بئلهام وسوزي حول طبيعة المجتمع «ما بعد الثوري» من النمط السوفياتي، اتفقّ عموماً مع سوزي. لكنه لا يؤذي حجاج سوزي أن تشدد على ما يشير إليه بئلهام ويؤقّعه، من أنّ كثيراً من الطلبة البلشفية الصغيرة، خصوصاً في المستويات التي تقع أدنى من قمة القيادة، كان قد تحطم مع نهاية التدخل الإمبريالي الأول حين كان لينين لا يزال حيّاً، حيث كان 90 في المئة من الموظفين الذين يديرون الدولة السوفياتية على نحو يرمي من أصل قيصريّ. ومثل هذه الضروب من الأثمان لم تكد تُحسب فقط في ما اشتبه بـ «فشل الشيوعية». يُنظر: Charles Benichew, *Class Struggles in the USSR, First Period: 1917-1923* (New York: Monthly Review Press, 1978).

من الانشقاقات الكبرى التي وقعت في تاريخها وبين تشظي الأنظمة الشيوعية وتصفيتها في النهاية على نحو ما فعل الضغط الإمبريالي نفسه: هذان الانشقاقان الكبيران هما اللذان وقعا بين الشيوعية والديمقراطية الاجتماعية في سياق الثورة البلشفية ثم بين الصين والاتحاد السوفياتي في أوائل ستينيات القرن العشرين، وكان لهما أبعد الأثر في اندفاع الديمقراطية الاجتماعية نحو اليمين وفي تصلّب المواقف البلشفية أولاً ثم الماوية. ويمكن القول بالمثل إنّ الانتصارات الإمبريالية الكاملة في عام 1989 ترتبط ذلك الارتباط الجدلي بما حدث في هنغاريا في عام 1956، وتشيكوسلوفاكيا في عام 1968، وانتكاس إصلاحات خروشوف في الاتحاد السوفياتي؛ إذ تشير الدلائل المتاحة كلّها إلى أنّ تخليّ أقسام واسعة ومتزايدة من السكان السوفييات والأوروبيين الشرقيين ومن الإنجليز عن أنظمة «الاشتراكية القائمة» لم يكن في عصر ستالين نفسه بل بعد قمع حركات الإصلاح، وأنّ ذلك جرى على الرغم من التحسّن الكبير في شروط حياتهم الاقتصادية. ما أودّ تأكيده بإبرازي البعد الإمبريالي هو الصلاية الهائلة التي اتّسمت بها الظروف المادية السيئة للغاية وغير المواتية التي خيضت في ظلّها معارك الاشتراكية، داخلياً وخارجياً. كانت المفارقات التاريخية التي ورثتها تلك المجتمعات المتخلفة من السوء بما يكفي، والتراث الماركسي الذي يوثّق ما جرى خطأ في تاريخ «الاشتراكية القائمة» هو أضخم بكثير من أن نستشهد به أيّما استشهاد، لكنّ نتيجة هذا التضافر الإضافي (بين التشرّح الستاليني، والتشوّهات الناجمة عن الندرة والضغط والإكراه) تمثّلت، في أيّ حال، في أنّ ذلك النوع من المجتمعات التي ظهرت فعلاً في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الوسطى الشرقية لم تكن لديه أيّ فرصة معقولة لأن يلهم الطبقات العاملة الأوروبية الغربية أو الأميركية ويشدّها إلى الاشتراكية، في حين عني انغلاق تلك المجتمعات، الناجم عن ذلك التضافر نفسه، غياب أيّ مساحة حرة في داخلها توفّر للاشتراكية ولو فرصة الكفاح من أجل إعادة تأكيد ذاتها. حتى إ. ب. تومسون، المناهض الأسطوري للستالينية في الاشتراكية البريطانية، لم يجد بداً من الاعتراف بأنّ:

الحرب (1917-1921 و 1941-1945 وتوقّع الغزو في ثلاثينيات القرن العشرين، والحرب الباردة بعد ذلك) كانت الشرط التاريخي اللازم

لتشكل السلبية وعاقبتها البريجينية: تمجيد الأولويات العسكرية، فرض الاقتصادات الموجهة وقمع الطلب على السلع الاستهلاكية، تعزيز جنون الارتباب الأيديولوجي، تقوية قوى الأمن الداخلي، دبلوماسية «المعسكرين»، تجريم المعارضة، وجميع ما تبقى⁽³¹⁾.

لم يكن الأداء الاقتصادي لمعظم هذه البلدان سيئًا بحد ذاته؛ إذ ضاعف الاتحاد السوفياتي مستويات المعيشة خلال ربع القرن الذي تلا الحرب وحقق مزيدًا من المكاسب في العقد الذي أعقبه، وصولًا إلى عام 1980؛ حيث ارتفع عدد من تخطوا التعليم الثانوي من اثني عشر مليونًا في عام 1960 إلى أكثر من أربعين مليونًا بحلول عام 1985، وتجاوز عدد العلماء المتمرسين عددهم في أوروبا الغربية واليابان معًا⁽³²⁾. وكانت شعوب عدد من بلدان الكوميكون تعيش حتى أفضل من شعوب الاتحاد السوفياتي. وكانت الصين قد بدأت بقاعدة صناعية وبنية تحتية أشد تخلفًا مما كان في الهند بكثير، لكن أدائها اللاحق كان متفوقًا

E. P. Thompson, «The Ends of Cold War» *New Left Review*, no. 182 (July-August 1990). (31)

(32) في السنوات التي سبقت البريسنروكا مباشرة، اعتاد التحليل الغربي للاقتصاد السوفياتي على اتخاذ مسارين في آن: أحدهما يشير إلى ركود تام وانهايار وشيك، والآخر يوثق قوة صناعية هائلة وما نستبعه من ضغوط رهيبة على الغرب. وكان مستشارو غورباتشوف قد ركنوا باكراً إلى الأول بين هذين المسارين، في نوع من النبوءة التي حققت ذاتها. ومن بين المحللين الرصينين، يمكن الاستشهاد بالمشق السوفياتي زورس ميدفيدف والاقتصادي الغربي إلك نوف اللذين يتقدان النظام السوفياتي بعمق هما نفسيهما. ففي معرض تقويمه حكم بريجنيف في عام 1979، أكد ميدفيدف أن الإنتاج الزراعي ارتفع بنسبة 70 في المئة وتضاعف الإنتاج الصناعي خلال خمسة عشر عامًا، في حين بقي عدد السكان ثابتًا تقريبًا؛ وفي التحكم الألي وتقنيات الحاسوب قيل إن الاتحاد السوفياتي يقف متأخرًا عن الولايات المتحدة ستين أو ثلاث سنوات، وهي فجوة كبيرة، لكنها كانت تضيق. وبعد أشهر قليلة، لخص نوف استنتاجاته على النحو الآتي:

ليس ثمة كارثة وشيكة، وليس النظام في حال من الاختلال، ونوعية تخطيطه وإنتاجه ليست في حال من التدهور. بل إن النوعية تتحسن في الحقيقة... حتى لو توقف النمو عند مستويات متواضعة مثل 3 في المئة في السنة خلال الأعوام القليلة التالية (وهو نوع يبدو معقولًا)، فإن ذلك يبقى مرضيًا لدى المقارنة بالاقتصادات الغربية.

Zhores Medvedev, «Russia under Brezhnev» *New Left Review*, no. 117 (September-October 1979), and Alec Nove, «Soviet Economic Prospects» *New Left Review*, no. 119 (January-February 1980).

وما هي إلا ثلاث سنوات حتى أعلن غورباتشوف ومستشاروه أن الحقبة بكاملها هي «حقبة ركود»، وأن الاختلال سيد الموقف.

بما لا يقاس من حيث التراكم الإجمالي كما من حيث الأمن المادي للأغلبية العظمى من الشعب الصيني. وكان الأداء الكوبي أيضًا أفضل من البلدان المماثلة في الكاريبي وأميركا الوسطى، وذلك كله من دون نهب إمبريالي، ولا خطط مارشال، وفي ظروف إكراه شديد. لكن أيًا من هذه البلدان لم يُخكَّم عليه قط من خلال أدائه الاقتصادي بالقياس إلى ماضيه، وبيته الموروثة، وموقعه الإقليمي: فلم تُقارن الصين مع الهند، وكوبا مع هايتي، وبلغاريا (التي كانت طرفًا في هامش الإمبراطورية العثمانية) مع تركيا (التي كانت مركز تلك الإمبراطورية). ما شغل المقارنين هو أن فيتنام فشلت تمامًا في أن تصبح سنغافورة، وأن الصين ليست اليابان أو كاليفورنيا، وأن كوبا ليست ميامي. بعبارة أخرى، ما حدّد شروط المقارنة، في الحرب وفي السلم، هو القوة المتفوقة التي تسم المنتجات المادية للرأسمالية المتقدمة. هكذا كان على البلدان التي حاولت سُبُلًا غير رأسمالية ألا تقتصر على مقارنة المفارقات التاريخية الموروثة من ماضيها، وحرمان الإمبريالية لها من الوجود الآمن، والتشوّهات البنوية في اقتصاداتها الموجهة وضروب التمرکز في سلطتها السياسية الإدارية، بل كان عليها أن تتعدّى ذلك إلى مقارنتها مع أنماط الاستهلاك في البلدان الامبريالية وتأكيد هيمنة منتجاتها الثقافية ومطامحها، وهي مقارنة كانت تغدو ملموسة أكثر مع كلّ طور من أطوار التنمية وعولمة وسائل الإعلام الإلكترونية وتقانات (سوء) المعلومات.

عملت الاندفاعات الثورية الهائلة في كوبا والهند الصينية وأفريقيا الجنوبية، ناهيك بالحركات الشيوعية الحية في ستة من البلدان الأخرى، على إخفاء حقيقة أن ستينيات القرن العشرين على وجه التحديد كانت الفترة التي دخلت فيها «الاشتراكية القائمة» في بلدان الكوميكون أزماتها المزدوجة، في المجالين السياسي والاقتصادي. وما أحدث هذه الأزمة هو الإخفاقات التي مُنيت بها الحركات الإصلاحية من جهة، وهجمة التدهور طويل الأجل في معدلات النمو الإجمالي، من جهة أخرى، وعجزها في النهاية عن اجتراح انتقال من التصنيع الموسّع الذي تميّزت به السنوات التالية للحرب مباشرة، إلى ثورة تكنولوجية مكثفة في وسائل الإنتاج، من ذلك النوع الذي كانت الرأسمالية المتقدمة قد شرعت به أصلًا. وكان هذا الإخفاق عاقبة لتكاليف المواجهة العسكرية التي استطاعت الإمبريالية أن

تفرضها، ما أدى إلى ندرة حادة في الموارد واختلالات قطاعية، بقدر ما كان ناجماً عن تحديد فاسد للأولويات لمصلحة البيروقراطية، سواء على المستوى الجزئي لصنع القرار الإداري أم على المستوى الكلي للتخطيط المركزي. وما ثبت في النهاية أنه الحاسم هو الجانب الاقتصادي للأزمة، أي الفشل في الانتقال من التصنيع الموع إلى التصنيع المكثف، ما أدى بصورة حتمية إلى ارتفاع التكاليف الاجتماعية والبيئية لأي زيادة في التصنيع. لكن فشل النظام في تصويب ذاته سياسياً، وفي بناء فضاء اجتماعي مساواتي تمكن فيه مواجهة المشكلات بصراحة كما يمكن فيه إيجاد سبل بديلة لبناء الاشتراكية، عنى أيضاً أن المكاسب المحققة في مستويات المعيشة التي استمرت طوال سبعينيات القرن العشرين (وإن بوتيرة بطيئة) لم تنجز أي شيء على طريق استعادة الهيمنة السياسية المفقودة، إذ ما عادت هناك أي موافقة جماعية على تحمل ضروب الندرة النبية، أو على قبول الطرائق القسرية التي كان يُنفَّذ بها ذلك المشروع الناجع المتمثل في بناء مجتمعات علمانية، متعددة الإثنيات والقوميات. والمفارقة، بالطبع، هي أنه ما إن فَصَلَتْ أنظمتُ «الاشتراكية القائمة» المشروعَ الاشتراكي عن قضايا التفوق الأخلاقي والديمقراطية الكاملة ذلك الفصل الحاسم والعنيف، حتى غدت «الاشتراكية» مجرد مذهب تطوريّ سلطويّ، لا يعد بأكثر من الأمن الاقتصادي ورفع مستوى المعيشة، حيث حُكِمَ على الأنظمة التي شوّهت ذلك المشروع هذا التشويه كله، لا من الناحيتين الأخلاقية والديمقراطية فحسب (الغلاسنوست أو الشفافية، فضائح الامتياز البيروقراطي) بل أيضاً بمعايير الصنمية السلعية⁽³³⁾ القائمة في البلدان الرأسمالية المتقدمة، والمُتَخَذَة على أنها جوهر الرفاه العام الذي راحت تُسَبِّطُه أعداد متزايدة من السكّان - ولا سيّما الإنجليز - في بلدان الكوميكون.

(33) صنمية السلعة (Commodity Fetishism)، من أهم المصطلحات في فكر ماركس، ويشير بها إلى تصوّر العلاقات الاجتماعية التي تنطوي عليها السلع أو الإنتاج لا بوصفها علاقات بين بشر، بل بوصفها علاقات اقتصادية بين أشياء، كالمال والسلع اللذين يتم تبادلها في السوق. وبذلك تحوّل الصنمية السلعية الجوانب الذاتية المجردة للقيمة الاقتصادية إلى أشياء موضوعية واقعية يعتقد البشر أن لها قيمة داخلية جوهرية. وبهذا المعنى، فإن الصنمية السلعية تخفي الآلية الحقيقية للاستغلال، وتلقّع بفساد يشبه ضباب التقديس الديني استلاب البشر واغترابهم، فضلاً عن إشارتها إلى النزعة الاستهلاكية عموماً، كما في السياق أعلاه. (الترجم)

لقد قال وليام بليك مرة: «الرغبة غير المحققة تلد الضّر». والأنظمة التي قُبدت بشدة إمكانات التحقق الفعلي للرغبات التحررية الاشتراكية واجهت «ضّر» الصنمية السلعية، وأطاحها في الأمد البعيد، حيث أحاق هذا الضّر بالشعب الساخط إلى درجة الاستسلام لأشدّ أفكار اليمين الأميركي والأوروبي الغربي تطرفاً. هكذا تبيّن أنّ الحركات التي صعدت إلى السلطة في عام 1989 وشكّلت الأغلبية داخل روسيا أيضاً - بدعم إمبريالي أكيد، إنّما بزخم التعبئة الجماهيرية أيضاً - لم تكن ردّة فعل فحسب، بل ردّة أيضاً، بالمعنى الدقيق للكلمة⁽³⁴⁾. فهذه الأنظمة هي في بعض القضايا الرئيسة - مثل توزيع الثروة، والمسؤولية العامة عن الحاجات البشرية الأساسية، والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج الرئيسة، والنضال ضد الإمبريالية، والنضال ضد الأشكال الدينية من الاغتراب، وتحجيد الأنظمة السياسية متعددة الإثنيات والقوميات، والتضامن مع البلدان غير الأوروبية - أنظمة ردّة يمينية واضحة. وكانت أوساط اليسار بمعظمها في بريطانيا وأميركا الشمالية - باستثناءات قليلة جدية بالاحترام - قد احتفت بهذا الانقلاب التام بوصفه انهياراً للإمبراطورية الشرّ، وتفشياً لروح الحرية، وإعادة تأكيد صحّة للحركات الاجتماعية القائمة على الهوية: القومية والدينية والإثنية واللفوية والمحلية والفردية، وهلم جرا⁽³⁵⁾.

(34) إنّ دراسة عن كتب لولجستين لتكشف عن سيرة بدأت بنوع يساري من مناهضة السالينية وانتهت، في سبيل الشهرة الاستعراضية والنفوذ، إلى اعتناق أشدّ الأفكار رجعية، كالتغني بالماضي القيصري والكنيسة الأرثوذكسية والعنصرية التي تحتفي بروسيا العظمى. وعلى الطرف الآخر (ما بعد الحدائي) من هذا الطيف، فإن رؤية ميلان كونديرا إلى «أوروبا التي تضرب بجذورها في مسيحية روما» لا تترك كبير مجال لحلايين لا تُحصى من غير الأوروبيين الذين يقيمون اليوم في أوروبا إقامة دائمة أو حتى لأولئك الأوروبيين الأكثر عدداً الذين سموا إلى التخلص من هذا النوع من أوروبا على وجه التحديد.

(35) كانت الانتصارية المنتشية عن بعد هي الارتكاسة المميزة لكثير من الاشتراكيين الديمقراطيين في أميركا (DSA) مع أنّ توحيد ألمانيا لم يعزز الديمقراطية الاجتماعية بل ديمقراطي كول المسيحيين. ويجد القارئ ارتكاسات أكثر رصانة لكنها لا تختلف في جوهرها لدى ناشطين بارزين في حركات نزاع السلاح النووي الأوروبية (END)، يُنظر مساهمتي ماري كالدور و. ب. تومسون في:

Mary Kaldor (ed.), *Europe from Below: An East-West Dialogue* (London: Verso, 1991).

يتفاخر هذان الكاتبان (بشيء من الإفراط، باعتقادي) بمساهمتها الخاصة في أحداث أوروبا الشرقية. يختار طومسون أن يشبه في أنّ أنظمة أوروبا الشرقية عازمة على إقامة اقتصادات السوق، في حين تشير ماري كالدور إلى أننا ما عدنا نتكلم على «الاشتراكية» بل رحنا نناضل من أجل «العدالة». المدهش أكثر =

ذلك كله أتى لاحقاً. أما في الفترة التي يغطيها هذا الكتاب، فكان الالتهاب - استمرار الهجوم الاشتراكي، وصولاً إلى سبعينيات القرن العشرين، في كثير من التشكيلات الخاضعة للإمبريالية مباشرة: انحصار الآفاق الثورية في أوروبا الغربية، التثوّات الكثيرة في بلدان الكوميكون، قوة رأس المال المتقدم وإنتاجه المطلقان. إنما مع وحشية الحرب الإمبريالية الواضحة للغاية - قد بلغ حدّاً ما عادت تؤمن عنده سوى جيوب صغيرة من الاتجاهات الراديكالية التي نشأت في الولايات المتحدة في عام 1968 أو نحوه بأنّ الاشتراكية محبّدة في بلدها أو بأنّ هناك أيّ إمكانية واقعية لقيام حركة ثورية في الغرب، في حين بدا نظراؤهم من الإنتلجنسيا الباريسية أكثر إيماناً بالسوريالية منهم بالاشتراكية وسرعان ما ركنوا إلى ما بعد البنيويات والفلسفات الجديدة التي تجاهر بعداها للماركسية ولفكرة أن يكون للطبقة العاملة أيّ دور تاريخي. وباتت الأغلبية الساحقة من اليسار في البلدان المتروبولية تعتقد فعلياً - سواء عبّرت عن ذلك أم لم تعبّر - بأنّ الجمع بين أنظمة التراكم الفورية وعقد العمل الصناعي الذي يراعي مقتضيات الرفاه، ذلك الجمع الذي ضَمِنَ قيام التوافق المعادي للشيوعية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، هو أفضل خيار ممكن لبلدانهم، وأنّ ما يحتاجون إلى القيام به الآن هو تشذيب المنطلقات الديمقراطية في الأنظمة الرأسمالية الليبرالية وفق شروطها⁽³⁶⁾.

= هو كتاب مثل أليكس كالينيكوس، أعينهم معاداتهم الطائفية للمستالنية عن الطابع الرجعي للأنظمة والحركات التي ابتلعت إلى الآن قلداً كبيراً من أوروبا الشرقية. يُنظر: Alex Callinicos, *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991), chaps 2-3.

(36) في المحاضرة المكرّسة لهربرت ريد في شباط/فبراير 1990، عبّر سلمان رشدي بفصاحة نادرة، وبما لديه من إحساس متضخم ومميّز بمركزية «الأدب» في الشؤون الإنسانية، عن رغبته في أن يكون ذلك المُعين على تنقية الرأسمالية الليبرالية:

لعلنا نتجه صوب عالم لن يكون فيه بديل واقعي للنموذج الاجتماعي الرأسمالي الليبرالي. ... وفي هذه الحالة، لا بدّ من أن تثير الرأسمالية الليبرالية أو الديمقراطية أو العالم الحرّ أشدّ اهتمام الروائيين. ... «خصصنا هو معبنا»، هكذا قال إدموند بورك، وإذا كانت الديمقراطية قد فقدت الشيوعية كمُعين يوضح أفكارها، من خلال معارضتها، فلعلّها تجد في الأدب هذا الخصم البديل (أورده أليكس كالينيكوس في المصدر المذكور أعلاه، ص 11).

بدأت الحركات المناهضة للحرب مع الثورتين الجزائرية والكوبية، واتسعت كثيرًا بتأثير ثورات الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية فضلًا عن حركات حرب العصابات في نصف دسة من بلدان أميركا اللاتينية، وتنامت لتبلغ أحجامًا ضخمة في جميع البلدان الرأسمالية المتقدمة، لكن العداء الشديد للشيوعية كان مستفحلًا - خصوصًا في الولايات المتحدة، البلد الذي يُعدّ الأشدّ عداءً - فلم يكن بوسع هذه الحركات أن تنظم إلا حول معارضة التدخل العسكري على وجه التحديد. ولم تُطرح قضية التضامن الفعّال مع المشروعين الاشتراكيين في كوبا أو الهند الصينية إلا في تجمعات سرعان ما وُصِّمت بأنها يسارية متطرفة، في حين تلبّثت الحركة المناهضة للحرب ككل عند المستوى التربوي الذي يقتصر على تأكيد حقّ الأمم الصغيرة في تحديد مستقبلها كأهم سيّدة. وغدا كلّ كفاح جماهيري مسلح من أجل الاشتراكية، في هذه الصياغات، مرادفًا إلى هذا الحدّ أو ذاك للقومية المناهضة للاستعمار في البلدان المتخلفة، وغدت الاشتراكية، بعبارة أخرى، رأسمالية الإنسان الفقير. وبدأت حقيقة أنّ الدينامية الثورية الاشتراكية كانت في شرق آسيا وأفريقيا الجنوبية أقوى بكثير منها في مناطق الرأسمالية المتقدمة، وحقيقة أنّ الحركات الاشتراكية في آسيا وأفريقيا نمت أساسًا في سياق النضال ضد الاستعمار، كما لو أنّهما تحجبان الحقيقة الأكبر بكثير التي مفادها أنّ تصفية الاستعمار أعطت السلطة في معظم البلدان (وأكثرها سكانًا، وأكبرها، وأكثرها تقدّمًا نسبيًا) لا للطلّاع الثورية بل للبرجوازية الوطنية المستعدة لإعادة الاندماج في البنية الإمبريالية من موقع الخاضع. وصار يُنظر إلى حقيقة تصفية الاستعمار وحدها على أنّها لباب العملية الثورية بالنسبة إلى ما يسمّى العالم الثالث، في حين راحت المشاريع الطبقية لأنظمة ما بعد الاستعمار تبدو أقلّ أهمية باطراد. وكانت الخطوة المنطقية التالية، من ثمّ، إعلان القومية ذاتها بوصفها الردّ الحاسم على الاستعمار والإمبريالية.

تكثّفت جملة هذا التناقض - مناهضة الاستعمار الثورية، الممارسة السياسية الاشتراكية الأكثر تقدّمًا في الاقتصاد الفلاحي الأكثر تخلفًا، المواجهة المباشرة التاريخية المديدة بين الاشتراكية والإمبريالية وميزان القوى المختلّ تمامًا - في حرب فيتنام. ولا حاجة بنا إلى أن نعرض للجوانب المعروفة بما يكفي: بناء

الهيمنة الاشتراكية في سياق النضال ضد الاستعمار الفرنسي، النقل السلس للمصالح الرأسمالية في الهند الصينية من الاستعمار الفرنسي إلى الإمبريالية الأميركية، تعامل الفيتناميين الدقيق مع الانقسام التاريخي الصيني - السوفياتي، تطور الثورة المتضافر والمتفاوت في بلدان الهند الصينية الثلاث، عمليات القصف الباطني، والدمار، والهزيمة التي لحقت في نهاية المطاف بأكلة الحرب الإمبريالية الأكثر تقدماً على يد جيش من الفلاحين سيئ التجهيز. وسوف تبقى ذكرى تلك البطولة الثورية حية دائماً. لكن ما ثبت أنه حاسم في النهاية هو ما جاء بعد الانتصار الثوري: استحالة بناء أي شيء يشبه الاشتراكية في أرض دُمّرت جميع مواردها البشرية والطبيعية. لم يُترك لفيتنام سوى الجوع والرعب كي يُعاد توزيعه، ولم تُترك لها أي قدرة، مهما تكن، على القيام ولو بذرة من الترميم. وهذا مقياس لمقدار حاجة اليسار الأميركي إلى كبت ذكرى فيتنام في سياق تحوّل إلى شريحة ذات مسؤولية مهنية اختصاصية لم تنظّم أيّ تحرك ذي مغزى لا لمطالبة دولتها بدفع تعويضات ولا لتعبئة موارد من المواطنين تساعد في إعادة بناء ما دمره حكامهم وجيوشهم ذلك الدمار التام.

كانت أشدّ أشكال الضبط مطلوبة، داخل فيتنام، لمجرد البقاء، لكنّ ضوابط ذلك النظام لم تترك سوى حيز ضئيل للديمقراطية الاشتراكية، في حين تركت مجالاً رحباً للانحطاط البيروقراطي؛ أما دولياً، فأدت السياسات الأميركية الشريرة المتواصلة في عزل الثورة الفيتنامية إلى اعتماد مفرط على الدولة السوفياتية، مع كلّ ما يترتب على ذلك من عواقب يمكن التنبؤ بها. وكان من المحتوم أن تؤدي ضروب الندرة والعوز القصوى التي اقتضت أشدّ الضوابط المحلية إلى مزيد من الركود، بل وإلى قدر من المحسوبة، والكسب غير المشروع، والسوق السوداء، والتنافس على أدنى كمية من السلع، والنزاعات الإثنية على الموارد والأسواق. وعنى الدمار الحرفي للأرض الإنتاج الزراعي يكاد لا يكفي لإطعام من بقي من السكان، لكن الافتقار إلى موارد التنمية في بلد تحوّل إلى ركام عني أيضاً أنّ لا مجال لتحسن سريع في الإنتاج. لقد حرصت الإمبريالية الأميركية على انهيار الأبعاد المادية للثورة الفيتنامية انهياراً تاماً، فلا يبقى منها ولو نفاية تمكن استعادتها.

حين تمخّض هذا الدمار المادي عن تشوّهات لا مفرّ منها في المجالين الاجتماعي والسياسي، خاب أمل أولئك الذين يؤمنون بعظمة الثورات الأخلاقية لكنهم لا يؤمنون بواقع الشروط المادية الغاشمة التي يني فيها البشر حياتهم وثوراتهم فعليًا. ورأى اليسار المتروبولي المناهض للشيوعية بصورةً غالبيةً (وبصورة متزايدة، بعد أواسط سبعينيات القرن العشرين) - ذلك اليسار الذي سبق أن نبذ مناقشة الوقائع المادية باعتبارها «ماركسية مبتذلة» و«حتمية اقتصادية» - أنّ الفيتامين أنفسهم هم المسؤولون عن تلك الإخفاقات، ليوّدعهم من ثمّ أبعد هوامش ذاكرته. هكذا باتت فيتنام، المتصرّ العظيم في الحرب المناهضة للإمبريالية، مثالًا لا للاشتراكية بل لاستحالة بنائها. وكان لا بدّ من تكرار شعور الفشل هذا في باقي الهند الصينية، وفي أفريقيا الجنوبية، وفي نيكاراغوا، وفي كوبا (إلى حدّ أقلّ حتى الآن، لكنه حدّ واضح). ولم يكن لدى أيّ من البقاع الصغيرة التي جرت فيها ثورات عظيمة لا المكان، ولا الزمان، ولا الموارد المادية، ولا المساعدة، ولا شروط السلام التي تتيح تصحيح التشوّهات التي تنشأ حتمًا في سياق مشاريع إنسانية جمعيّة بهذا الحجم، وكانت قد قامت في مثل هذه الظروف غير المواتية إلى أبعد حدّ.

4

ثمة إمكانية لتحقيق تقريبي أيضًا. فقد برز عددٌ كبير جدًّا من الدول ذات السيادة في آسيا وأفريقيا خلال السنوات العشرين الأولى التي تلت الحرب العالمية الثانية، وكان ذلك أساسًا في ظلّ هيمنة البرجوازية الوطنية في كلّ بلد وعلى نحوٍ خاضع لأنظمة رأس المال المتقدّم. وكان العقد التالي (1965-1975)، محكومًا بحروب التحرر الوطني ذات المسار الاشتراكي الواضح، على الرغم من أنّ مستوى التنمية الاقتصادية السابق وحجم الخراب والدمار الإمبرياليين أجهض إمكانية أن يحظى البناء الاشتراكي بفرصة معقولة. وانتهى هذان الطوران من الحركات المناهضة للاستعمار في أواسط سبعينيات القرن العشرين، وكانت الثورات التي اندلعت في السنوات القليلة التالية قد وقعت أساسًا في بلدان لم تُستعمر مباشرة - إيران، إثيوبيا، أفغانستان - وتمثّلت وظيفتها التاريخية الأساسية - بغض النظر عن بلاغة

كلّ منها، سواء كانت بلاغة إسلامية أم شيوعية - في تفكيك بنى الأنظمة الملكية السابقة كي تحلّ محلّها أنظمة العمل المأجور المهني الحديث وتلك القطاعات من الرأسمال التجاري التي قمعتها البرجوازية الملكية في السابق. وبذلك وسمّت أوائل ثمانينيات القرن العشرين طورًا جديدًا كان قد سبقه استيعاب الأنظمة البرجوازية الوطنية في البنى الإمبريالية، وحُرِّمت فيه الدول التي برزت من حروب التحرر الوطني من أيّ إمكانية ثورية، حيث تكرّست الهيمنة الإمبريالية الكاملة في آسيا وأفريقيا في طور هو على وجه التحديد (ويا للمفارقة) الطور الذي عانت فيه المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة موجةً طويلةً من دورة ركود.

على العموم، كانت تصفية الاستعمار أسرع وأسلم حيث كانت البرجوازية الوطنية تمسك مقاليد الأمور بإحكام، وكانت العملية تُسرّع في بعض الأحيان مجرد وجود احتمال مزيد من الراديكالية⁽³⁷⁾. وكان من الطبيعي أن تتنوع سيرورات تصفية الاستعمار الفعلية. ففي كينيا، مثلاً، حيث تعرّقل تكوّن البرجوازية المحلية بنمو المزارع الحديثة التي يملكها البريطانيون مباشرة وينمو طبقة تجارية مؤلفة في الأساس من شريحة أجنبية (هندية خصوصًا)، جرى تنظيم حرب العصابات من خلال تحالف الطبقة الوسطى المتعلمة والجماعات الزراعية الخاضعة، ووفرت فيها قضية العرق الملاط الأيديولوجي الرئيس. أمّا في أماكن أخرى، ولا سيما ماليزيا، فجرت تصفية استعمار البلاد بعد ضمان هزيمة القوى الثورية. لكن الحقيقة تبقى أنّ عملية نقل السلطة الحكومية هذه من الدولة الاستعمارية إلى دولة البرجوازية الوطنية (القائمة أو الناشئة) ما بعد الاستعمارية، وهي العملية المعروفة باسم تصفية الاستعمار، اكتملت إلى حدّ كبير في أواسط ستينيات القرن العشرين، بغض النظر عن المسارات المختلفة التي اتخذتها كلّ دولة قومية في تحقيق سيادتها. وشهد العقد اللاحق، من ثمّ، أشدّ الحروب الثورية وأطولها في مناطق الاستعمار التقليدي - ولا سيما في الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية - حيث نحى

Sumit Sarkar, «Popular Movements and National Leadership 1945-1947», in: *A Critique of Colonial India* (Calcutta: Papyrus, 1985), (37) يُنظر :

حيث يتناول نسيقًا من هذا النوع غير معروف كثيرًا جرى في الهند ولولاه لكانت سيطرة المؤتمر الوطني الهندي على الحركة المناهضة للاستعمار أكبر بكثير.

اليسار الاشتراكي البرجوازية الوليدة، إذا جاز القول، وتلاقت المسألة الاستعمارية مع الثورة الاشتراكية. ومارس الحضور الكاسح للثورة الصينية، تلك الثورة التي استولت على سلطة الدولة في عام 1949 وبقيت قطباً أساسياً محدداً حتى بعد نهاية الثورة الثقافية، تأثيراً هائلاً في النضال المناهض للاستعمار طوال هذه الفترة، من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى أواسط سبعينيات القرن العشرين. ومن جديد كشف واقع حاسم بالمثل، هو واقع الحروب الثورية التي اندلعت في الهند الصينية خلال هذه السنوات - ضدّ الفرنسيين أولاً، ثم ضدّ الأميركيين - عن حقيقة أنّ الاشتراكية هي القضية التي لا بدّ لكلّ من الإمبريالية والحركات القومية البرجوازية من مقارعتها، مع خروج عدد كبير من الدول القومية في آسيا وأفريقيا من البوتقة الاستعمارية⁽³⁸⁾. لكن يمكن القول، في نوع من التجريد التاريخي، ولأغراض تحليلية في الأساس، إنّه في حين أسفر العقدان الأولان من هذه الفترة عن عدد كبير من أنظمة البرجوازية الوطنية ذات السيادة (كانت واقعة قيام مثل هذا النظام في الهند حاسمة، في النهاية، شأنها شأن واقعة عدم قيامه في الصين)، فإنّ العقد اللاحق (1965-1975)، كان في المقام الأول طور حروب التحرر الوطني الثورية⁽³⁹⁾.

انتهت أغلبية تلك الحروب مع أواسط سبعينيات القرن العشرين، وكانت القضيتان الاستعماريّتان الكبريان اللتان بقيتا من دون حلّ، في فلسطين وجنوب

(38) إنّ مجيئه لحظة تصفية الاستعمار هذه على نحو أبكر في أميركا اللاتينية - غير متأخرة كثيراً عنها في الولايات المتحدة، وقبل أن يُستعمر تماماً قدرٌ كبير من أفريقيا وآسيا، وفي وقت باكر من تاريخ الرأسمال - هو ما أعطى البرجوازية الوطنية في القارّة طابعاً ودوراً مختلفين كثيراً في خلال العهد الإمبريالي بكامله. وهذا أمر معروف بما يكفي، لكن المنظورات العالمية تتجاهله دائماً.

(39) كانت الجزائر حالة خاصة جداً ضمن هذا المسار المعقّد. لا شكّ في أنّ العناصر الاشتراكية كانت قوية في الحركة ذاتها، ومن المؤكّد أنّ ما أدته ملكية الدولة (التي غالباً ما تُقرن بالاشتراكية) على نحو مضلّ، هناك وفي غير مكان) من دور مسيطر في الجزائر ما بعد الاستعمارية كان سيلاً مشروعاً لحلّ مشكلة الأملاك التي خلفها المستعمرون. لكن الحقيقة الأساسية هي أنّ لحظة تصفية الاستعمار جلبت إلى السلطة تلك النواة من ضباط وقادة جبهة التحرير الوطني المتمركزة في الخواج والتي غدت أساساً لنشوء برجوازية بيروقراطية باتت الطبقة الحاكمة الجديدة. وتنعكس الالتباسات الضخمة في أعمال فرانز فانون، تلك الالتباسات التي حاول أن يخفيها كثير من أنصار القومية الثقافية وتحليل الخطاب الاستعماري، الطور التكويني لذلك الوضع، في حين يبدو بعض المقاطع في كتاب فانون معذب الأرض كأنها تتنبأ بدقة بتلك النتيجة.

أفريقيا، من النوع المستعصي الخاص بالاستعمار الاستيطاني. وما ثبت أنه حاسم في جنوب أفريقيا، بطبيعة الحال، هو حقيقة أن الأغلبية العظمى من السكان الأصليين لم تُطرد، وأنَّ هناك طبقة موحدة من البروليتاريا الأفريقية، وأنَّ التحالف بين المؤتمر الوطني الأفريقي والحزب الشيوعي استمر، ومكَّن المؤتمر الوطني الأفريقي من الدفاع عن هيمنته السياسية بين أغلبية السَّكان وتوسيعها، وأنَّ الثورات في المستعمرات البرتغالية خلقت بيئة مواتية للنضال في ناميبيا وجنوب أفريقيا، وأنَّ هذه العوامل تضافرت لتعجِّل في أزمة نظام الفصل العنصري، سواء على مستوى الاقتصاد أم على مستوى السلطة. أمَّا في فلسطين، في المقابل، فالتشابه الوحيد مع هذا الوضع هو الهيمنة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بين الفلسطينيين؛ في حين تغيب جميع العناصر الأساسية الأخرى التي ميَّزت الوضع في جنوب أفريقيا. يُضاف إلى ذلك أنَّ الرهانات الإمبريالية كثيرًا ما كانت في إسرائيل أعلى بكثير منها في جنوب أفريقيا. كما نجحت الصهيونية في أن تصبح واحدة من أقوى الأيديولوجيات في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وكانت الدولة الصهيونية المستفيد الرئيس من التعاطف العالمي الذي أثارته معسكرات الاعتقال النازية.

جملة الوقائع المتعارضة هذه هي التي تفسَّر ما أبدته تشكيلات اليسار المتروبولي، شأنها شأن الدول الرأسمالية المتقدمة، من مواقف بادية التعارض تجاه هذين الاستعمارين المستمرَّين. ففي حين راح الهجوم على نظام الفصل العنصري يتزايد في البلدان ذاتها التي كان يتطلع إليها طلبًا للعون، كان دعم النظام الصهيوني يواصل تصاعده في كلِّ مكان من منظومة الدول الإمبريالية، بما في ذلك منظومة الدول العربية؛ ومما له دلالة أنَّ بلدان حلف وارسو ظلت الداعم الدولي الرئيس لمنظمة التحرير الفلسطينية على مدى «فترة الركود» البريجينية، وأنَّ التكيف بعيد الأمد مع إسرائيل سمة بارزة من سمات الليبريستيروكا العالمية الجارية. وساهمت هذه التباينات في النجاح النسبي الذي حققه المؤتمر الوطني الأفريقي، من جهة، وفي تزايد قدرة إسرائيل على إملاء شروطها، من جهة ثانية، وانتقالها من الاستيلاء على الضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان إلى غزو لبنان والقمع الوحشي للانتفاضة الفلسطينية، على الطريقة الاستعمارية

التقليدية، في الآونة الأخيرة. وتمثّل تعامل اليسار المتروبولي مع هاتين الحالتين المتناقضتين في حشد الدعم لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي، من جهة، وتقبله الصهيونية إلى درجة أنّ الأصول الاستعمارية الاستيطانية للدولة الصهيونية، وما يعود مباشرة إلى هذه الأصول من تشوّحات كثيرة في النظام السياسي الإسرائيلي، لا تشكّل الآن ولو جزءاً ضئيلاً من خطاب اليسار، من جهة أخرى.

الأمر الرئيس في مناقشتنا هذه هو أنّ القومية المناهضة للاستعمار - سواء في هيئة الأيديولوجيات القومية ودول البرجوازية الوطنية ما بعد الاستعمارية، أم في هيئة الحروب الثورية ودول اليسار الاشتراكي ما بعد الثورية - كانت عنصراً مكوناً رئيساً بين عناصر البنية العالمية حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين. ولأنّ العقد الأخير من تلك الفترة ذاتها كان محكوماً بحركات ثورية جمعت مناهضتها الاستعمار إلى برامج التغيير الجوهري في الكيانات السياسية لبلدانها، فإنّ اليسار المتروبولي الذي شاخ في ستينيات القرن العشرين افترض خطأ أن التغيير الاجتماعي التقدمي في هذه البلدان جزء لا يتجزأ من القومية المناهضة للاستعمار. وهذه هي الخلفية التي حظيت قبالتها الطبعة الصينية المميّزة من نظرية العوالم الثلاثة بأوسع رواج عالمي ورُسمت القومية - وأيديولوجيا القومية الثقافية، بالنسبة إلى منظري الثقافة - بأنّها الرّدّ الحاسم على الثقافة الإمبريالية (ما بعد الحديثة؟). وفي تلك البلدان الآسيوية حيث أفضت الماوية إلى ظهور حركات شيوعية كبيرة، كان هناك في الأقلّ إلحاح على ثقافة الفلاحين إزاء ثقافة الطبقات المسيطرة. أمّا في الطبقات المتروبولية، فزُفِعَ «العالم الثالث» برمته، بعد وضع طبقاته كلّها موضع المعارضة، إلى مرتبة المثال بوصفه موقع المغايرة والأصالة، في آنٍ.

مع ثمانينيات القرن العشرين، راح تغييرٌ تاريخيٌّ عميق يعترى هذه البنية العالمية. كان قد جرى احتواء الدول ما بعد الثورية التي انبثقت من التيارات الاشتراكية في القومية المناهضة للاستعمار وأودِعَتْ أسوأ أنواع التكلس التي يمكن أن تصيب القوى المنتجة. واحتشدت الأيديولوجيات المناهضة للشيوعية التي تغلغلت في معظم الاتجاهات الراديكالية الجديدة كي تثبت أنّ الاشتراكية لا نفع فيها. وكان ثمة، في هذا السياق، تحوّل معيّن في الموقف من الاتحاد

السوفياتي ذاته. فحين كانت الحروب الثورية لا تزال جارية، كان يصعب على الصادقين حتى اليسار المناهض للشيوعية أن يتجاهلوا تمامًا ذلك التناقض المتمثل في أن مجتمعًا بيروقراطيًا في الداخل كان في جميع الحالات المورد الرئيس للدعم المادي والدبلوماسي الذي مكّن من قيام تلك الحروب. وتبقى الحقيقة، في النهاية، أن كثيرًا من الثورات وقع خلال ما يُسمّى «فترة الركود» (سنوات بريجيف)، بمساعدة سوفياتية مباشرة، وأن زوال الأنظمة العنصرية في البلدان المحيطة بجنوب أفريقيا وإصرار المؤتمر الوطني الأفريقي، وهما أمران يترتبا الأسلحة السوفياتية، قد عمقا، في الأقل، أزمة نظام الفصل العنصري في ذلك البلد. وحين وضع اليسار المتروبولي على الرف تماهيه مع المجتمعات ما بعد الثورية في الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية، فإن تلك الذكرى، وما عتته للشعوب المضطهدة في آسيا وأفريقيا، كُتبت بكل بساطة. وساعدت سنوات غورباتشوف التي تلت على تعميق فقدان الذاكرة الإرادي هذا أشد المساعدة. ولم يبق سوى ذكرى الإخفاقات، والتشوّهات، والبيروقراطية وحدها، وما عاد مهمًا أن ضروبًا أخرى من التضامن كانت موجودة أيضًا.

في الدول ما بعد الاستعمارية، حيث انتُظر من البرجوازية الوطنية أن تجترح صنوف العجائب كلها، شهدنا، من جهة أولى، توطيدًا هائلًا للبرجوازية الوطنية ذاتها، بقدرتها على الإمساك بحركة عدم الانحياز وحوار الشمال والجنوب حول شروط التجارة. كما شهدنا، من جهة أخرى، الركود، والتبعية المتزايدة، والوحشية الدكتاتورية، والنزعات الألفية الدينية، والتصّدع العام للدولة والمجتمع، على الرغم من العون والاستثمار والرعاية الإمبريالية، وغالبًا بسببها. كان المحتوى المناهض للاستعمار قد انقضى؛ وبدأ أن ما تبقى من هذه القومية يتخرب أو يسبب الخراب. وربما كانت الثورة الإيرانية آخر حدث عظيم يوفّر فرصة كبيرة لتفتح القومية الثقافية الكامل في مجلات اليسار المتروبولي، إلى درجة شعرت معها النظرية الأدبية ذاتها أنها مضطرة إلى الدفاع عن الإسلام ضد سوء تمثيله في وسائل الإعلام الأميركية حتى حين كان الخميني يلقي باليسار الإيراني في الزنازين⁽⁴⁰⁾. واحتاج

(40) يُنظر: Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981).

الأمر حدثًا أدبيًا في المقام الأول - هو الفتوى الرهية ضد سلمان رشدي بسبب وضعه بعض أمور الإسلام في قوالب روائية معينة وبيعها إلى شركات النشر الأميركية والبريطانية - كي تفرق تلك الإنتلجنسيا الأدبية ذاتها في حملات الاحتجاج ضد الخميني مع أنها لم تعبر عن أيّ انزعاج عندما راحت تلك الدولة الدينية تعذب ما لا يحصى من الشيوعيين وسواهم من الوطنيين وتقتلهم فعليًا بدلًا من أن تكتفي بإصدار الفتاوى بحقهم. وعندما أصبح انحطاط الدولة الإيرانية إلى فاشية دينية أمرًا واضحًا لا لبس فيه، كان لا بدّ من التخلّي عن آخر محفلها؟ كانت الاشتراكية قد بُذت بوصفها الاسم المحدد لنقض الإمبريالية. وكانت القومية - بكاملها - قد مضت. وهذا هو الفراغ المضاعف الذي كان على ما بعد النبوية أن تملأه الآن في الطبقات الراديكالية من النظرية الأدبية المتروبولية.

5

تحتاج الوقائع إلى تفسيرات، وجميع التفسيرات، حتى الرديئة منها، تفترض بنية من المفاهيم، نسميها مؤقتًا «نظرية». بعبارة أخرى، ليست النظرية مجرد علاقة مرغوب فيها بين الوقائع وتفسيراتها بل هي علاقة ضرورية بين هذه الوقائع والتفسيرات. وكون القومية المناهضة للاستعمار قوة تاريخية هائلة حتى نحو أواسط سبعينيات القرن العشرين هو واقعة. وكون هذه القوة قد تدهورت بحدة في السنوات اللاحقة هو أيضًا واقعة. وكذلك هي هزيمة الحركات الثورية التي سعت لإحلال مجتمعات اشتراكية محلّ المجتمعات الاستعمارية، وكذلك هو استيعاب قومية البرجوازية الوطنية في البنية الإمبريالية عالمية النطاق. وواقعة أيضًا أن نوعًا غير متكافئ للغاية من الحرب بين الإمبريالية والاشتراكية احتدم في أماكن كثيرة جدًا حول العالم خلال معظم هذا القرن، وأن هذه الحرب فازت بها الآن الإمبريالية، لما تبقى من هذا القرن في الأقل. ومن غير الممكن طرح أسئلة حول المستعمرات والإمبراطورية، وحول تمثيلهما في المنتجات الثقافية، من دون امتلاك نظرية عن مثل هذه الوقائع.

توفر الماركسية كوكبةً معينة من المفاهيم لتفسير وقائع هذا النظام. وثمة، ضمن هذا الجهاز المفهومي، مجال وافر للتطوير والنقاش الداخليين، الأمر الذي يفتر تلك الضروب الشديدة من الخلاف بين الماركسيين أنفسهم، وهو ما تمكن رؤيته على نحوٍ مصغرٍ في شدة انتقادي فريدريك جيمس في الفصل الثالث. وكنت قد رست في المبحثين السابقين من هذا الفصل الخطوط العريضة لفهمي التاريخ القريب وفق الطريقة التي أعني بها تلك المفاهيم، وما جعل هذه الالتفاف (غير الأدبية) الموجزة ضرورةً هو أن الطريقة التي نطرح بها مسائل المستعمرات والإمبراطورية، في النظرية الأدبية أو سواها، تتوقف كثيرًا على كيفية فهمنا تاريخ الماديات الذي تحظى ضمنه هذه المسائل بمواضيعها وكثافتها. والهدف، بعبارة أخرى، هو توضيح المنطلقات التي أقدم منها قراءاتي الخاصة للنظرية الأدبية، فضلًا عن إعداد الأرضية النظرية التي يمكن منها القول إن كلاً من القومية الثقافية العالمية والمثالية وما بعد الحداثيات التي راجت حديثًا تقدم معرفة زائفةً بالوقائع الفعلية.

قد لا يتفق ماركسيون آخرون البتة مع جزء في الأقل من تفسيري، ولعلهم يتقاسمون فهمًا لهذه الضروب من عدم الاتفاق ربما يكون أغنى بكثير. لكن موقفًا نظريًا ينبذ تاريخ الماديات بوصفه «سردية تقدمية عن أساليب الإنتاج»، وينبذ الفاعلية التاريخية ذاتها بوصفها «أسطورة من أساطير الأصول»، وينبذ الأمم والدول (جميع الأمم وجميع الدول) بوصفها قمعية على نحو لا شفاء منه، وينبذ الطبقات بوصفها مجرد أبنية خطابية، وينبذ الأحزاب السياسية ذاتها بوصفها ملوثة على نحو جوهري بأوهام جمعية تتصور أن لها موقفًا ذاتيًا ثابتًا - مثل هذا الضرب من الموقف النظري الذي لا يمكن أن تنجو منه أيّ بنوية حقّة - هو القمعيّ والبرجوازيّ، بالمعنى الأدقّ لهاتين الكلمتين⁽⁴¹⁾. وهو يجمع حتى شروط الوضوح

(41) يمثل جزء من صعوبة الخوض في المواقف الفلسفية ما بعد البيرية، ولا سيما كما تتجلى في النظرية الأدبية الأنكلو - أميركية، في أن مزاعمها المفرطة في شأن الجدة وميلها إلى اعتبار جميع المواقف الفلسفية السابقة مجرد كاريكاتور يجهضان مثل هذا الخوض. وفي شأن كاريكاتور الماركسية بوصفها «سردية تقدمية عن أساليب الإنتاج»، مثلاً، فإن نقد ماركس للأنكار الوضعية عن التقدم موجود في كتاباته الأولى ويمكن تتبعه على طول الطريق وصولاً إلى ملاحظاته عن المشاعية الفلاحية الروسية حوالى نهاية =

وقابلية الفهم التي يمكن من ضمنها تنظير وقائع عصرنا الأساسية؛ كما أنه في منحى شخص القارئ/ الناقد/ المنظر امتياز الوصي على نصوص هذا العالم الذي غدا كل شيء فيه نصًّا، يستعيد المجازات الثقافية الرئيسة لدى المذهب الإنساني البرجوازي، ولا سيما في منوعاته الرومانسية، ذلك أن أطراح الطبقة والأمة شأن كثير من «المذاهب الجوهرانية أو الأساسية» يفضي منطقيًا إلى أخلاقيات التخلف أو عدم التعلّق⁽⁴²⁾ كشرط ضروري للفهم الصحيح، كما أن الابتعاد عن الوقائع الاجتماعية الجمعية على هذا النحو لا يترك حتمًا سوى «الفرد» - بالمعنى الأشدّ تجريّدًا على المستوى المعرفي (الإيستيمولوجي)، إنما في شكل الناقد/ المنظر على المستوى الملموس - بوصفه محلّ الخبرة والمعنى، في الوقت الذي يفرض ما اشتهرت به ما بعد البنيوية من تشكّك في إمكانية المعرفة العقلانية أن تقوم علاقة ذلك «الفرد» ذاته بالعالم وقابليته للفهم على المفارقة الساخرة⁽⁴³⁾ وحدها⁽⁴⁴⁾.

= حياته. وتوتّع هذا النقد ضمن التقليد الماركسي في مواضع كثيرة جدًا، بما في ذلك كتاب جورج لوكاش التاريخ والوعي الطبقي، George Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971) الذي علّق عليه ميرلو-بونتي هذا التعليق المحيّد في كتابه: Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 35:

ما يقوله هو إن فكرة التقدّم وسيلة تقوم على وضع تناقض سبق اختزاله إلى حد أدنى قبالة خلفية زمني غير محدود وعلى افتراض أنه سوف يحلّ ذاته هناك. التقدّم يذيب البداية والنهاية، بالمعنى التاريخي، في سيورة طبيعية لا حدود لها...

(42) يشير التخلف أو عدم التعلّق (Non-attachment)، إلى حالة يتغلّب فيها المرء على ارتباطه بالأشياء أو البشر أو المفاهيم ورغبته فيها، بوصف ذلك سبيلًا إلى الفهم الأرفع والأخلاقيات الأعلى. وهو تصور شائع وأساسي في كثير من الفلسفات والأديان الشرقية وسواها من مدارس الصوف. (المترجم)

(43) المفارقة الساخرة (Irony): مصطلح معقّد وذو تاريخ طويل في الثقافة الغربية، يعني، في ما يعنيه، استخدام الكلمات حيث تنقل معنى هو عكس معناها الحرفي؛ ويعني، في الأدب، تقنية تشير، من خلال الشخصية أو تطور الحكمة مثلاً، إلى نية أو مقصد أو موقف يعاكس ما صرّح به فعليًا؛ كما يعني حيلة للحوادث مناقضة لما هو متوقّع، وأسلوبًا ساخرًا وعيانيًا وتهكميًا في الكلام والكتابة. ويعني (في الكتابة المعاصرة خصوصًا) طريقة في تنظيم العمل تتيح التعبير التام عن دوافع ومواقف مناقضة أو مكتملة، كوسيلة للإشارة إلى الانفصال عن الموضوع المطروح والانفعالات المرتبطة به. (المترجم)

(44) يجد القارئ احتفاء إدوارد سعيد بما يسميه مُتَحَنِّنًا «الاختفاء التاريخي للتاريخ السردى» وإلحاحه على المفارقة الساخرة بوصفها الأسلوب التاريخي المرغوب فيه «حلت المفارقة الساخرة محلّ السرد» في مقالته «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture» (متقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية)، التي أناقشها بشيء من الإسهاب في الفصل 5.

ولعلّي أضيف أن قضية المفارقة الساخرة وعدم التعلّق هذه تتجلّى بطرائق شتى في ما يخصّ ما بعد البنيوية الأدبية من النوع الذي أناقشه هنا: في ممارسة النقاد الأفراد الفعلية، وفي المواقف الأيديولوجية التي يدافعون عنها، وفي الطرائق المشحونة التي يُبرّزون بها شروط «الهجرة» ما بعد الحديثة وصورة المنظر بوصفه «مُرتجلاً»⁽⁴⁵⁾.

إذ نتفحص الآن ذلك الفرع من النظرية الأدبية الذي يطرح تلك المسائل، يلفت انتباهنا أنّه في حين مُنحت القومية الثقافية امتياز كونها الطاقة السياسية الحاسمة في عصرنا في إطار هذا المتنوع أو ذاك من منوعات نظرية العوالم الثلاثة، فإنّ النقلة التالية المضادة للقومية - كلّ قومية - جرت بإمضاء نظريّ مختلف تمامًا، هو إمضاء ما بعد البنيوية. وتبقى هاتان اللحظتان - سياسيًا، مع القومية وضدّها، ونظريًا، العالِمائية وما بعد البنيوية - منفصلتين وعارضتين واحدهما بالنسبة إلى الأخرى، على الرغم من محاولة الجمع بينهما من طرف الأشدّ غرابة بين ما بعد البنيويين. وما اقتصر إليه هذا الفرع من النظرية الأدبية هو بنية واسعة من المفاهيم قادرة على تقديم تحقيق منهجي لممارساته الخاصة ولذاك العالم الذي لا يني يشير إليه، حيث يتغلب على انفصال اللحظتين وثانوية تفسيراتهما⁽⁴⁶⁾. وهذه، كما

(45) في ما يتعلق بهذه الممارسة للنظرية باعتبارها «ترحالًا»، يُنظر خصيصًا:

James Clifford and Vivek Dharwadkar (eds.), *Traveling Theories. Traveling Theorists*, in: *Inscription 5, an Occasional Volume Brought out by the Group for the Critical Study of Colonial Discourse and the Center for Cultural Studies* (Oakland College: University of California at Santa Cruz, 1989).

(46) يُعدّ فريدريك جيمس استثناء بهذا الصدد، بمعنى أنّه يقوم بمحاولة محدودة من هذا النوع، هي أوضح ما نكُون في مقالته «Periodizing the 60s» (تحقيب الستينات)، وهي مقالة أولية كتبها في عام 1984، وأعاد طبعها في: Fredric Jameson, «Periodizing the 60s», in: *The Ideologies of Theory, Volume Two: Syntax of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

هذا الإدراك من طرفه أنّ التحقيب جوهريّ لكلّ من يريد أن يتناول على نحو تاريخيّ العلاقات بين السياسة والثقافة يستحقّ التحية في سياق استسلم فيه منظّرو الأدب الذين يتناولون مسائل المستعمرات والإمبراطورية لأوسع ضروب القطع والجزم، من دون كبير اهتمام بالتفاعل بين خصوصية الحقب وتعددية التعديلات. لكن جيمس يشغل بإقامة تمايز «الستينات» وانفصالها (تلك الستينات التي يرى بحقّ أنها بدأت مع حرب الجزائر والثورة الكوبية، وانتهت في أوائل السبعينات من القرن العشرين) إلى درجة أنّ المرء لا يحسّ بما هو قبلها ولا بما هو بعدها (كُتبت المقالة، كما يقول الكتاب، في عام 1984، وكانت «الستينات» قد ورثت عالمًا اعترته تغيرات عميقة بعد الحرب العالمية الثانية) ولا بالكيفية التي أدّت بها العناصر التي يعدها، في عام 1984، إلى انتصار الإمبريالية الحاسم. ومن ثمّ فقد مضت العالِمائية المفرطة، وكذلك بعض الصياغات ما بعد الحداثيّة العتيقة وغير المتأسكة للماركسية (كالقول «يمكن =

أحسب، طريقة أخرى للقول إنَّ النظرية الأدبية الطليعية، في تخليها عن الماركسية وتطوُّيرها بلاغة صاحبة ضدَّ التاريخانية - ليس ضدَّ الاتجاه الوضعيِّ والوراثي فيها، بل ضدَّ التاريخانية بوصفها كذلك - أدارت ظهرها لأساليب التفكير التي يمكن أن تساعد على فهم تاريخها في الأقل.

نقطة انطلاقي في هذا الكتاب، باختصار، هي أنَّ التغيّرات الواسعة التي اعترت النظرية الأدبية على مدى ربع القرن الماضي جرت في سياق تحولات ضخمة وسريعة للغاية في تربيّات العالم الاقتصادية والسياسية، وأنَّ الاستسلام، في تعاقب سريع، لنوع عالميٍّ من القومية أولاً ثمَّ للتفكيك - أو لما بعد البنيوية عموماً، في الحقيقة - من طرفٍ ذلك الفرع من النظرية الأدبية المنشغل أشدَّ الانشغال بمسائل المستعمرات والإمبراطورية، إنّما يخفي العلاقات بين الأدب، والنظرية الأدبية، والعالم الذي يزعم هذا الأدب وهذه النظرية أنّهما أدبه ونظريته، بدلاً من أن يبيّنها ويشرحها. وعلى هذا الأساس، فإنَّ تقلّبات تلك الوقائع العالمية، بل وإعادة أدائها في أطر النظرية الأدبية المتغيرة، لا تغدو مفهومة إلا إذا ربطنا النظرية بقوى زمننا المحددة والمكوّنة، لا من خلال ما بعد البنيوية بل من خلال تفحص الأحداثيات التاريخية لصعود القومية الثقافية وسقوطها، بوصفها قضية معتبرة بحدّ ذاتها، وبوصفها السّنة الرئسية لهذه النظرية في طورها الأول، وما تلا ذلك من ابتعادٍ عن ضروب السياسة المناضلة - بما فيها السياسة القومية - مع اكتمال التورّط ما بعد البنيوي لهذه النظرية. ويمكن أن أوضح هذه النقطة بالإشارة إلى ظاهرة أوجز هنا خطوطها العامة لكنني أتناولها بقدر كبير من الإحكام في متن هذا الكتاب.

نحن نعلم أنَّ هذا الفرع من النظرية الأدبية ميّز القومية الثقافية على مدى سبعينيات القرن العشرين باعتبارها الشكل الأيديولوجي الحاسم لمقاومة الثقافة الإمبريالية السائدة؛ لكنَّ القومية ذاتها، في جميع أشكالها، راحت تُردّل في ثمانينيات ذلك القرن وتطرح على نحو متزايد، باعتبارها آليّة قمع وقسر.

= وصف الرسامالية الراحنة بأنها اللحظة التي زالت فيها أخيراً آثار الطبيعة التي كانت قد نجت وصولاً إلى الرسامالية الكلاسيكية: أعني العالم الثالث واللاوعي؛ ص 207) صوب المقالة التي نُشرت بعد عامين والتي أناقشها في الفصل الثالث.

ولقد أسهبت في الفصلين الأول والثاني في العوامل التي ساهمت في تسيّد القومية الثقافية وهلة، ومن الطبيعي أن نتبع التغيّر العميق الذي اعتري مصائر الأيديولوجية القومية ضمن النظرية الأدبية في السنوات التالية - بالانتقال، مثلاً، من كتاب الاستشراق إلى أعمال لاحقة لسعيد نفسه، أو من فريدريك جيمسن إلى حشد كامل من النقاد اللاحقين الأقل قيمة مثل هومي بابا - في علاقته بالتطورات الداخلية التي اعترت النظرية الأدبية ذاتها. لكن الشروط الدقيقة التي جرى فيها هذا التحول بعيداً عن القومية الثقافية لا يمكن أن تُفهم إن لم يؤخذ صعود ما بعد البنيوية بالحسبان، مع فضحها جميع أساطير الأصل، والسرديات الكبرى، والفاعلين التاريخيين المحدّدين والجمعين، وحتى الدولة والاقتصاد السياسي بوصفهما موقعين رئيسين من مواقع السرد التاريخي.

ما تحتله الأيديولوجيا ما بعد البنيوية من موقع سائد حديثاً هو الشرط الذي يمكن من قيام نظرية أدبية تفضح القومية، لا على الأسس الماركسية المألوفة التي مفادها أن القومية في القرن الحالي غالباً ما قمعت مآلتي الجندر والطبقة وتواطأت هي نفسها في كثير من الأحيان مع جميع ضروب الظلامية والمواقف الانتقامية، بل على الطريقة ما بعد الحداثيّة المتمثلة في فضح كلّ محاولة للكلام على الأصول والجماعات والمشاريع التاريخية المحدّدة. والنتيجة، بالطبع، هي أن النقاد الذين يعملون في إطار الإشكالية ما بعد البنيوية ما عادوا يميّزون، بأيّ طريقة واضحة، بين أشكال القومية التقدمية وأشكالها الرجعية بالإشارة إلى تواريخ معينة، وما عادوا يتفحصون تلك المسألة الأعوص المتعلقة بالكيفية التي يمكن أن تتضافر بها (وغالباً ما تتضافر) عناصر تقدمية أو رجعية ضمن مسارات قومية معينة؛ ما يُفصح، في الحقيقة، هو القومية بوصفها كذلك، بالطريقة القيامية ذاتها التي سبق أن أعلن بها، قبل بضع سنوات فحسب، أن القومية الثقافية هي الرّد الحاسم على الإمبريالية.

لا حاجة بنا إلى أن نضيف أن عدداً من الاتجاهات داخل «الماركسية الغربية»، ولا سيما كما تطورت في ستينيات القرن العشرين، ساهم إلى حد كبير في الصعود اللاحق لما بعد البنيوية. وإذا ما كان ماركوزه قد انتهى إلى التخلي عن مقولة الطبقة وإلى وضع الديناميّة الثورية في ميدان الإيروسي والجمالي، فإن تشاؤم أدورنو

الشديد في كتابه الأخلاق الصغرى يجد شبيهه في اقتراح سارتر، في كتابه نقد العقل الجدلي، أن مقولة «الندرة» تحتم على أي «مجموعة ملتزمة» تصل إلى السلطة أن تخضع لانحطاط بيروقراطي. والحالة الأهم، في ما يتعلق بالنظرية الأدبية، هي حالة التوسير الذي ترك على «النظرية» أثراً بالغاً على جانبي الأطلسي وتبقى صلاته بالبنوية أشهر من نار على علم⁽⁴⁷⁾. وما له دلالة أيضاً أن تصوّر التوسير للأيديولوجيا بوصفها حالة من «اللاوعي»، وبوصفها «نظام تمثيلات (له منطق وصرامته)»، وبوصفها العلاقة «الحية» بين الإنسان والعالم⁽⁴⁸⁾، وبوصفها

(47) يشكّل التوسير من بعض النواحي حالة خاصة بل وجارحة. بقي طوال حياته عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي لأنه كان يؤمن أن للطبقة العاملة دوراً مركزياً في صنع التاريخ، لكنه دافع أيضاً عن فكرة «التاريخ بوصفه سيورة طبيعية - إنسانية» لا ذات لها ولا هدف. ومقاله «التناقض وفرط التحديد»، Louis Althusser, «Contradiction and Overdetermination», in: *For Marx*, Ben Brewster (trans.) (London: New Left Books, 1977).

نقلت الانشاء بتأكيدها، بخلاف التيارات الراديكالية المعاصرة، أن التحديد النهائي هو للاقتصادي، لكن مفاته الأبعد أثراً «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية»، في: Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses», in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster (trans.) (London: New Left Books, 1971).

تخصّ الدولة بفضاء شاسع حيث تصعب إقامة أي تمييز منهجي بين الدولة وغير الدولة كموقعين مختلفين للإنتاج وإعادة الإنتاج الأيديولوجيين. كانت مواقفه الفلسفية، داخل فرنسا، أشكالاً من التدخل في سياسات الحزب الشيوعي، وأريد لبضع منها في الأقل أن تكون تحدياً واضحاً للارث الستاليني داخل الحزب. وقد وصّاه ناقله الأبرز في بريطانيا، إ. ب. نورمون، بأنه ستاليني، في حين نسب بعض معجبيه الأساسيين، وكان منهم هيرست وهيندس لسنوات عدة، تهمة تدخله السياسي واتخذوه حجة في إرداء التريكات البنوية، السكونية واللاتاريخية. وإذا ما كان لإدخال أعمال التوسير في الجدالات الأنكلو - أمريكية ذلك الأثر المفيد في البداية، حيث فرضت قفراً كبيراً من الصرامة النظرية، فإن «الممارسة النظرية» غدت، في معظم حالات تملكه البريطانية (والأميركية) مبرراً لأردأ أنواع امتحان الماركسية الأكاديمي.

(48) يُنظر القسم 17 من مقالة التوسير «الماركسية والمنعّب الإنساني»، في: Althusser, «Marxism and Humanism», in: *For Marx*, p. 235.

وهي مقالة تشتمل على مقطع حول دور الأيديولوجيا «في مجتمع اخفت طبقاته»:

إذا كان التاريخ، كما قال ماركس، تغيّر دائم لشروط وجود البشر، وإذا كان هذا بصحّ بالمثل على المجتمع الاشتراكي، فإن على البشر إذاً ألا يكتفوا عن التغيّر حيث يتكيّفوا مع تلك الشروط: وإذا كان من المتعذّر ترك هذا «التكيّف» للعفوية بل يجب الاصطلاح به، والسيطرة عليه، فإن الأيديولوجيا هي المكان الذي يتم فيه التعبير عن هذا المطلب.

بعبارة أخرى، ما من نهاية للسيطرة والضغط، حتى في المجتمع الاشتراكي؛ فمن غير الممكن ترك البشر للعفوية، ولا هم يستطيعون عيش علاقات المعرفة (التي لا تأتي إلا من خلال الممارسة النظرية غير =

ذلك الشيء الذي يكتنف جميع «الأجهزة» التي يمكن تصورها في المجتمع السياسي (الدولة)⁽⁴⁹⁾، يجعلها شبيهةً على نحو ملحوظ بمفهوم «الخطاب» كما تطوّر في الفكر ما بعد البنيوي، ولا سيما على يد تلميذه المتمرد ميشيل فوكو الذي شاطره العداء الشديد للمذهب الإنساني، على الرغم من صدامهما حول مكانة الماركسية، والدور التاريخي للطبقة العاملة، وقبل كل ذلك حول المشاركة العملية في السياسات الشيوعية⁽⁵⁰⁾. وهناك، بالطبع، مسألة القرب الزمني العارضة؛ على الرغم من أن اللحظة التاريخية لـ «الماركسية الغربية» في تكشفها الأوروبي خارج إنكلترا كانت مختلفة إلى حد بعيد عن اللحظة التاريخية لما بعد البنيوية، فإن لحظة وصولها إلى الأكاديمية الأنكلو - أميركية تزامنت في الواقع مع وصول ما بعد البنيوية، بين أواسط سبعينيات القرن العشرين وأواخرها. وهذا ما مكّن الصلة الفلسفية بين عناصر متباعدة من أن تيسر قبول كثرة من المواقف ما بعد البنيوية لدى منظري الأدب الذين أتوا من طريق التوسير.

من الواضح بما فيه الكفاية أن ما بعد البنيوية، الناشئة بدايةً في حقول متباعدة تبين الأنثروبولوجيا والفلسفة، هي التي قدّمت للنظرية الأدبية مصطلحاتها الفكرية الحالية. لكنّ تقلّب مصائر الأيديولوجيا القومية هذا في مسارات النظرية الأدبية حدّته أيضًا - على نحوٍ أشدّ حسماً وإن يكن بوعي ذاتي أقل من طرف المنظّرين أنفسهم - المصائر الفعلية للدولة البرجوازية الوطنية في البلدان المستعمرة. ويمكن أن نعتبر ما بين عامي 1945 و1975 المرحلة العليا لتصفية الاستعمار. وكان النصف الأول من فترة الثلاثين عامًا هذه قد شهد كلّاً من الثورة الصينية والحرب

= المعيشة في أيّ حال من الأحوال). وقوِّعَ البشر هذا في شرك الأيديولوجيا، الآن وإلى الأبد، قريباً على نحوٍ غريب من تصوّر فوكو لسلطة الخطاب.

Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses».

(49)

(50) ليس هذا المقام المناسب لاستقصاء مسألة «المذهب الإنساني» المعويصة، لكن من الضروري أن نلحّ على التمييز بين القضايا الإيستيمولوجية والعملية (أي السياسية والأخلاقية) التي ينطوي عليها هذا الأمر. يقطع ماركس تماماً مع الإيستيمولوجيا الإنسانية التي تتخذ «الفرد» محلاً للتجربة والمعرفة، وما من كتابة لماركس في الأيديولوجيا والوعي - في عتامة التجربة أمام ذاتها، وفي التحديد الاجتماعي (وفي الطابع المشروط، إذًا) لكلّ معرفة - يمكن أن تتصالح مع مقولة «الفرد» البرجوازية تلك. إنّما تستعيد الماركسية طاقاتها الإنسانية بالعلاقة مع بناءة التاريخ (الذي يقيمه البشر ويبنونه ولا يؤلفونه تأليفاً) والحياة الأخلاقية للكيونة النوعية (الكفاح للانتقال من الضرورة إلى الحرية).

الكورية وتصفية الاستعمار في عدد كبير جداً من البلدان، بما في ذلك الهند، بقيادة البرجوازية الوطنية، سواء المتوسطة أم الصغيرة. والواقعة المهمة في شأن هذا الطور الباكر هي أنه لا الثورة الصينية ولا استقلال الهند كان له كبير أثر في الإنجليز الأديبة، سواء في بريطانيا التي كانت تتعافى من ويلات الحرب العالمية الثانية، أم في الولايات المتحدة التي كانت تنحدر بعد الحرب إلى ضرب هو الأشد سعاراً من ضروب الرجعية. والأحرى، إن فرنسا هي المكان الذي نَحَت فيه صدمات الحروب الاستعمارية المتتالية في الهند الصينية وشمال أفريقيا، تلك الصدمات التي أتت في أعقاب الاحتلال النازي لفرنسا نفسها، إلى استقطاب الإنجليز، حيث كانت المواجهة الشهيرة بين سارتر وكامو التعبير المحدد عن استقطاب أوسع بكثير.

جاء التأثير الراديكالي، في الأكاديميا الأنكلو - أميركية، في الطور الثاني من تصفية الاستعمار، ذلك الطور الذي ترسم ملامحه العامة الثورة الكوبية (1958 - 1959) واستقلال الجزائر (1962) وبداية الحرب الهندو صينية الثالثة مع دخول القوات الأميركية خلال إدارة كينيدي. شكّلت حرب فيتنام، بالطبع، الواقعة المركزية لهذا الطور الثاني بكامله، لكنّه كان طوراً بجانين أساسين مميزين: حروب التحرر الوطني الثورية، ولا سيما في بلدان الهند الصينية وجنوب أفريقيا، من جهة؛ وتوطيد الدولة البرجوازية الوطنية في أغلبية الدول الآسيوية والأفريقية التي قامت حديثاً كأمم ذات سيادة، حيث كانت الدينامية الرأسمالية العالمية المتوسعة تحقق للطبقات المسيطرة نمواً وثراءً لا سابق لهما، من جهة أخرى. هذا التميز الجوهري بين المشروع الثوري في البلدان الواقعة تحت الحصار والتوطيد البرجوازي الوطني في البقية كثيراً ما محته الأيديولوجيات المعارضة التي نشأت في الأكاديميا الأنكلو - أميركية، ما عدا، بالطبع، تلك المجموعات الصغيرة نسبياً ذات الميول الماركسية أو الانتماء الشيوعي. كانت العاطفة السائدة في الحركات المناهضة للحرب في تلك الفترة هي عاطفة مناهضة الاستعمار، وجرّت التعبئة المناهضة للحرب في كتلتها الأكبر، بما في ذلك المنظمين الرئيسيين (عادةً ما تقلل الروايات اليسارية من دور الكنيسة والجماعات السلمية)، تبعاً للتقاليد السياسية للبرالية المحترمة التي نغصها حجم الوحشية وعدد الضحايا الأميركيين. وما أكّده هذه العاطفة المناهضة للحرب كان الحق في تقرير المصير القومي، وكانت هذه الفترة من صعود الدولة البرجوازية الوطنية هي الفترة التي أُعْلِنَتْ فيها

القومية الثقافية - أي الشكل المميز لقومية البرجوازية الوطنية - بوصفها الشكل الأيديولوجي الحاسم للإنتاج الثقافي التقدمي.

تعززت هذه النزعة إلى حد كبير بقطاعات راديكالية من الإنتلجنسيا الأفرو - أميركية التي تماهت بعمق مع المجموعات الناشئة في البلدان الأفريقية المستقلة حديثاً، وبالطلاب من آسيا وأفريقيا والكاريبي الذين واجهوا شتى صنوف العنصرية في الأكاديميا الأميركية وقاوموا تلك الضغوط بوضعهم ضدّها الوثائق الأدبية والممارسات الثقافية للتكوينات الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم لكنها لا تحوز أيّ مكانة في التشكيلات المعتمّدة المكرّسة الغربية. كانت هذه أيديولوجيا دفاعية من الافتخار المحلي الضيق الذي اقتضته قوة الأكاديميا المتروبولية المتفوّقة، اليضاء بصورة غالبية، مع تمثيل الطالب، في عينه كما في أعين مضيفيه، ثقافة أته ودولته المستقلة حديثاً⁽⁵¹⁾. وفي الوقت ذاته، راحت الدولة البرجوازية الوطنية تستمتع بمجد حروب التحرر الوطني، وبالتقدير الذي حظيت به الوطنية (القومية) تالبا؛ إذ تُنظر إليها، في جزء منها، على أنّها التعبير عن هالة خاصة بعدد من الزعماء - جمال عبد الناصر، نهرو، نكروما، سوكارنو، نيريري، كينياتا، وسواهم - ممن قادوا حركات التوحيد المناهضة للاستعمار. أمّا الآن، مع اتضاح ركود ذلك النمط من الدولة ما بعد الاستعمارية مزيداً من الوضوح في السنوات الأخيرة، ومع تزامن إدراك ذلك الركود مع صعود ما بعد البنيوية في النظرية الأدبية، فتجد القومية الثقافية ذاتها في حالٍ من البُذ كما لو أنّها مجرد وهم أو أسطورة أو سرديّة كبرى.

هذان الموقفان المصمتان من القضية القومية - بتحوّلها السريع من الاحتفاء غير المشروط إلى الاطّراح المُختَقِر - هما أيضاً ثمرة ضرورية من ثمار نظرية راديكالية تتعمّد إبداء أشدّ الضراوة حيال المنطلقات الماركسية المعروفة، ما جعلها تتكل، على التوالي وفي الوقت ذاته أحياناً، على الطبقات القومية لنظرية العوالم الثلاثة والأنواع التفكيكية من ما بعد البنيوية. وكانت العاقبة الواضحة

(51) التحديد الجندرّي المذكور للأشخاص غير المحدّدين المشار إليهم بضمير الغائب هو وجه مؤسف لكنّه إلزامي في اللغة الإنكليزية. حاولت أن أكتب هذا الكتاب بتحديد جندرّي «آخر»، مؤنّث، لكن تلك المحاولة آلت إلى استفزاز مقابل مرفوض بالمثل وغير ضروري.

لإنكار الماركسية أنَّ المرء ما عاد يسعى لفهم عالم المستعمرات والإمبراطوريات من خلال الطبقات بل من خلال الأمم والبلدان والأعراق، وراح يفكر بالإمبريالية ذاتها لا بوصفها نظام الرأسمالية العالمية هرمي البناء بل بوصفها علاقة، حكم واحتلال، بين البلدان الأغنى والبلدان الأفقر، بين الغرب وغير الغرب. وصار المرء يؤمن، سواء أقال ذلك أم لا، أنَّ الأفكار - بمعنى «الثقافة» التي كانت المصطلح الجمعي لدى معظم ضروب التعمية، أو بمعنى «الخطاب»، وبمعنى الكتب والأفلام بصورة أساسية - هي من يرسم مصير الشعوب والأمم، وليست شروط الحياة المادية التي تشمل الثقافة ذاتها. لم يبق ضرب من ضروب الأمل الحالم إلا وعلّق بأيديولوجيات تصفية الاستعمار. ومع انكسار العلاقة الاستعمارية، كان متوقعًا من الدول المستقلة حديثًا أن تقارع الإمبريالية بأيديولوجياتها القومية، بغض النظر عن الطبقات التي كانت عندئذ في السلطة وبغض النظر عن عجز الأيديولوجيا القومية المطلق، حتى في أفضل حالاتها، عن حماية بلد رأسمالي متخلف من ضغوط الرأسمالية المتقدمة التي لا حصر لها، ما دامت المواجهة تجري داخل البنية الإمبريالية، أي بالشروط الرأسمالية. وحين اتضحت حدود قومية البرجوازية الوطنية كلّ الوضوح، كان العداء المستعار من الطليعة ما بعد الحدائية تجاه الضروب الصارمة من الماركسية قد جعل من المستحيل على هذه النظرية الأدبية أن تنتج نقدًا ذاتيًا تاريخيًا وعقلانيًا يطاول حماسها السابقة تجاه هذا النوع من القومية التي تفرض التجانس فرضًا. وبدلًا من ذلك، قدّمت ما بعد البنيوية ذاتها بوصفها الردّ الحاسم على القومية، في حين أعيد تفعيل بعض العناصر المنفصلة المستمدة من الماركسية - أو من بعض طبعاتها في الأقل - (ناهيك بالعناصر المستمدة من النسوية) وأعيد صوغها كعبارات تابعة ثانوية في إطار ما بعد البنيوية. هكذا رأينا ذلك الاقتران الخاص بين العناصر: نظرية أدبية راديكالية في لحظة التنكّر للمكوّن الماركسي في ماضيها؛ صعود الدولة البرجوازية الوطنية في «العالم الثالث» وسقوطها بوصفها موضوعًا لهوى هذه الراديكالية؛ هجوم الرأسمالية العالمي وانتصارها العالمي، في أواخر ثمانينيات القرن العشرين؛ صعود ما بعد البنيوية، في الميدان النظري. وبذلك كان صعود الأيديولوجيا القومية وسقوطها في التاريخ القريب لهذه النظرية الأدبية قرين تطورات نظرية أخرى وتطورات سياسية مباشرة شهدتها هذا العالم.

الفصل الأول

النظرية الأدبية و«أدب العالم الثالث» بعض السياقات

نشأت قضية إقامة نطاق أدبي جديد، باسم «أدب العالم الثالث»، والتخصّص به في الجامعة المتروبولية في المقام الأول، ولا سيما في إنكلترا وأميركا الشمالية، الأمر الذي يستجيب لضروب محددة تمامًا من الضغوط بتملّك أنواع بعينها من النصوص، وابتداع مجموعة جديدة من المقولات ضمن المقولة المفهومية الأوسع التي هي مقولة «الأدب». يمكن أن نبدأ، إذاً، بعرض مقتضب لبعض الضغوط - الأدبية، الثقافية، السياسية - وللوضع الأيديولوجي العام الذي يملئها، ويملي علينا من خلالها أن نتكلم أولاً على مقولة موحّدة هي مقولة «أدب العالم الثالث» ثم أن نعيد، بمقياس واسع، إنتاج تلك الأيديولوجيا ذاتها في كلّ ما نفكّر به ونقوله عن تلك المقولة⁽¹⁾. وسوف أناقش في الفصل الثامن، نحو نهاية هذا الكتاب، السياقات السياسية المباشرة التي ولّدت «نظرية العوالم الثلاثة» في المقام الأول، قبل أن تعدو مسألة نقد أدبي. أمّا الضغوط والمفارقات التي أنفحصها في هذا الفصل، وكذلك في الفصل الذي يليه، فتتخذ أشكالاً مؤسسية وتعليمية. ومن خلال هذه الأشكال، أتتبع نسب إنتلجنسيات معينة ثم أربط ممارساتها بمحدداتها العالمية غير المُقدّرة عموماً حقّ قدرها، وذلك، تحديداً، من أجل تهيئة الأرضية النظرية لتفحص الأطروحة الواسعة الانتشار التي مفادها أنّ القومية من هذا النوع أو ذاك هي الأمر الأيديولوجي المطلق الحاسم في نتاجات «العالم الثالث» الثقافية في حقبة الاستعمار والإمبريالية. وسوف أتفحص هذه الأطروحة مباشرة في الفصل الثالث.

(1) بعيد هذا النصّ إنتاج الملاحظات التي طرحتها أول مرّة في حلقة بحثية في قسم اللغة الإنكليزية في جامعة جواهر لال نهرو، وظلّت في حال من المراجعة من أجل استخدمات لاحقة في غير مكان من دلهي. ولدى مراجعة تلك المادة بغية نشرها في هذا الكتاب، أجد نفسي عاجزاً عن الكلام على نحو لا يفترض وجود الجمهور.

يمكن أن أضيف أنني شعرتُ في البداية بنفور من الكلام على هذه المسائل في سياق الجدلّات الهندية لأنّ قضية «أدب العالم الثالث» هذه مرتبطة، بالفعل، بسياق الجامعة المتروبولية وتدرّس الأدب في ذلك الوضع، لكنّه كان من الضروري الانكباب على هذه المسائل هنا لأسباب لا تخفى. فعلاقة الجامعة الهندية بنظيراتها البريطانية والأميركيات، بل تبعيتها لها، هي علاقة جوهرية بل تكوينية على نحو يجعل المعارف التي تُنتج هناك تغدو فاعلةً على الفور هنا، في علاقة سيطرة إمبريالية، تصوغ حتى الطريقة التي نفكر فيها بأنفسنا. وهذا ما يدفعني، لدى تفحص الضغوط التي تملي على الجامعة المتروبولية ابتداءً مقولات تفهم بها التناجات الثقافية في هذا الجزء الخاص بنا من العالم، إلى أن أتكلّم أيضًا على الضغوط التي تمارسها الجامعة المتروبولية على الجامعة الهندية الخاضعة أصلاً. وما من مكان تتضح فيه هذه التبعية الفكرية الطفيلية التي تبديها الجامعة الهندية حيال نظيراتها المتروبوليات كما تتضح في تدرّس الإنكليزية. وعادةً ما تنزع هذه التبعية إلى أن تكون أكبر في المستويات العليا، الأكثر نخبوية من تدرّس الإنكليزية في الهند: الجامعات الأشدّ امتيازاً، تلك الحفنة من هيئات التدرّس الأكثر نخبوية، وتلك الكليات الجامعية الأشدّ ترفاً من حيث تسلّحها بالشهادات والخبرة الأجنبية وقوائم المنشورات والمطامح الأكاديمية. وما أعنى به هنا أشدّ العناية هو ضمناً تلك الضروب من اضطراب الوجهة التي يعانيتها البحث العلمي النخبوي في مؤسساتنا.

تنزع المواقف النظرية التي تنطوي عليها مقولتنا «أدب العالم الثالث» و«تحليل الخطاب الاستعماري»، إذ نعلن أن القومية هي الأمر السياسي المطلق الأساس في حقبتنا، لأنّ تهديداً، بنيت صريحة أم من دونها، ذلك التاريخ الغني الذي تتسم به نتاجاتنا الثقافية المعارضة والراдикаلية التي غالباً ما تتأتى عن ممارسة سياسة شيوعية أو من داخل ثقافة سياسية موسومة بالماركسية على نحو عميق. وما نحتاج القيام به هو بناء معارف أفضل بما لا يُقاس على أساس ذلك الإرث، أمّا التقهقر من النقد الماركسي للطبقات والمستعمرات والإمبراطورية إلى فراغ قومية عالمية فهو نكوص سياسي ونظري. لا شكّ في أن إدراج بعض الكتاب من «العالم الثالث» في مناهجنا الدراسية القائمة هو مكسب، لكنّه مكسب قليل الأهمية، خصوصاً إذا ما جرى بطريقة انتقائية ومن دون التطرّق إلى العواقب

المرتبة عن حقيقة أن «الأدب» من مناطق «العالم الثالث» الأخرى - أفريقيا، مثلاً، أو البلاد العربية أو الكاريبي - لا يأتيها مباشرة أو بصورة مستقلة بل من خلال شبكات الجمع والتأويل والنقل التي تتحكم بها البلدان المتروبولية. فحين تصل رواية أميركية لآتينية إلى دلهي، يكون قد جرى اصطفاؤها، وترجمتها، ونشرها، ومراجعتها، وشرحها، وتخصيصها بمكان في أرشيف «أدب العالم الثالث» الناشئ من خلال مجموعة معقدة من التوسّطات المتروبولية. وهذا يعني أنّها تصل إلى هنا مع تلك العمليات التداولية والتصنيفية المنقوشة مسبقاً في نسيجها ذاته. وسوف أقول الكثير في هذا الكتاب عن هذا الدور المتناقض للإمبريالية التي تعمل في آين على توحيد العالم، في هيئة أقتية عالمية للتداول، وتقسيمه إلى بنى قهر وسيطرة عالميين. يكفي القول هنا إننا حتى حين نفتتح على أوسع مدى ممكن من التناجات الثقافية العالمية، يُستحسن أن نبقي في الأذهان ما تتسم به من قوة قاهرة تلك الأقتية ذاتها التي نفدنا من خلالها إلى هذه المنتجات. بعبارة أخرى، كثيراً ما كانت الأممية من التقاليد المكوّنة للياسر، لكنه يُستحسن أن ندرك في عصر الرأسمالية الراهنة هذا أنّ أنواعاً معينة من الأممية تنشأ أيضاً بصورة عفوية إلى هذا الحدّ أو ذاك من دوائر رأس المال الإمبريالي ذاته، ولا بدّ دائماً من رسم الحدود بين أممية الياسر وعولمة الدوائر الرأسمالية بكلّ الصرامة الممكنة.

البلد المتروبولي هو المكان الذي يُوسّم فيه نصّ أدبيّ أولاً بأنّه نصّ عالميّ، ويوضع في أرشيف مع غيره من مثل هذه النصوص، ثم يُعاد توزيعه عالمياً بتلك الهالة التي تُقرّن به. لذلك، من المفيد أن نزيل التعمية عن مقولة «أدب العالم الثالث» التي تنشأ الآن في الجامعة المتروبولية بوصفها نوعاً من المُعتمَد المُكرّس المضاد الذي لا يوجد فعلياً قبل اصطناعه، شأنه في ذلك شأن أيّ مُعتمَد مُكرّس مسيطر أو طارئ. والسؤال الذي يمكن أن نطرحه هو ما الشروط التي أُقيم فيها هذا الفرع الجديد من فروع الأدب، أعني «أدب العالم الثالث»؟ وسوف يشدّد تناولي الموجز لهذه الشروط على شبكة محدّدة مؤلّفة من أربعة عناصر يعزّز واحدها الآخر: الخلفيات العامة للنظرية الأدبية ذاتها ووضعها المعاصر؛ توفّر البلدان المتروبولية الجديد على عدد كبير من النصوص الأدبية التي وضعها كتاب غير غربيين وتأثير هذه النصوص المتزايدة؛ تنامي أعداد الشريحة الاختصاصية

المهاجرة من البلدان غير الغربية وحضورها الاجتماعي الواسع؛ حلول نظرية سياسية جديدة، في الفترة ذاتها، هي «نظرية العوالم الثلاثة» التي حظيت منوعاتها الكثيرة بأوسع تداول ممكن، ولا سيما منوعها الذي أشاعته أقسام معينة من الطليعة الباريسية ورأت فيه - في مراحل معينة من تطورها، قبل انتهائها إلى مواقف يمينية مباشرة - بديلاً مُقْنِعاً من الماركسية الكلاسيكية؛ وهو إقناع يتأتى، كما يمكن أن أضيف، من إتاحة هذا البديل للمرء الاحتفاظ بأوراق اعتماده الراديكالية، بل وتحسينها. ولن أتناول في هذا الفصل سوى العامل الأول من هذه العوامل؛ أي خلفيات النظرية الأدبية المعاصرة وسياقاتها، في حين سيضطلع الفصل الثاني بباقي العوامل. وسوف يمكن هذا التعليق العمومي بعض الشيء على سياقات العالمية الأدبية المتروبولية من قيام نقاشات أكمل للمؤلفين والنصوص التي تشكل هذا المنحى الأيديولوجي، ولنظرية العوالم الثلاثة، ودور القومية التأسيسي في تلك النظرية، وبعض نقاط الانطلاق البديلة.

1

من المناسب أن نذكر، في ما يخص وضع النظرية الأدبية المعاصرة، أنه حتى القطاعات الأكثر تقدماً في الدراسات الإنكليزية في فترة ما بين الحربين كانت محكومة بأربعة اتجاهات أساسية، متداخلة في بعض النواحي المهمة: النقد التطبيقي لدى إ. آ. ريتشاردز⁽²⁾؛ النقد المحافظ الملكي شبه الكاثوليكي لدى ت. س. إليوت؛ بعض عناصر الحداثة الطليعية التي لم يُنظر إليها في البلدان الناطقة بالإنكليزية بالقدر الذي نُظِر إليها في أوروبا القارية؛ و«النقد الجديد» الناشئ حديثاً في ذلك الحين لدى رانسوم وتيت وآخرين في الولايات المتحدة⁽³⁾.

(2) يُنظر: مقالة ريموند وليامز البديعة: «Cambridge English, Past and Present» Raymond Williams, in: *Writing in Society* (London: Verso, 1983),

حيث تجد خلاصةً لمساهمات ريتشاردز الحاسمة - وكذلك لإخفاقاته النامة - هو وكُتِر إلى جانب، في كامبردج وأبعد منها.

(3) بات «النقد الجديد»، باستعاراته الكثيفة من ريتشاردز وإليوت وليفيس، مهمناً تلك الهيمنة الكاسحة التي فاقت بكبر أفضى هيمنة بلغها «النقد التطبيقي» في بريطانيا، مع أن اليسار الأمريكي (باستثناء وحيد هو كينيث بورك) لم يحدد قط حدود نزاعه معه كما حددها اليسار البريطاني - وليامز، تريي إيغلتن، ملهون، =

كان الدافع لمقاومة هذه الاتجاهات الحصرية الإقصائية - والتقنية، في كثير من المجالات - أقوى في إنكلترا، حيث كان ثمة تراث أقدم بكثير من الدراسة الأدبية المعنية بما هو اجتماعي. وتمثلت مجموعة مجلة *Scrutiny*، بقيادة ف. ر. ليفيس، ما في النقد التطبيقي من قيمة تعليمية، وجعلت نقلتها الناجعة باتجاه تحديد معايير موضوعية للتحليل الأدبي تحل محلّ التصورات الأرستقراطية عن «الثقافة» الأدبية، مع إلحاح على وضع نصوص الأدب الإنكليزي في سردية الحياة الاجتماعية الإنكليزية الأوسع. وقد وثّقت الانتقادات الأحدث التي طالت الاتجاه الليفيّ تورّط هذه المجموعة العميق مع أيديولوجيات الطبقة الوسطى المحافظة. وكثيراً ما وثّقت بما يكفي رؤية ليفيس التي تكاد تكون خلاصيّة إلى الدراسات الإنكليزية بوصفها سيلاً محدداً لخلاص إنكلترا الثقافي⁽⁴⁾. لكنّ مواقف هذه المجموعة كان فيها أيضاً نوعٌ شعبيّ من الراديكالية⁽⁵⁾. وهذا الجانب الشعبيّ هو ما التقطه ريموند وليامز، ثمّ جمعه إلى خلفيته العمالية الويلزية، وإلى

د رسواهم - بالملاقة مع ليفيس على وجه الخصوص ومع «النقد التطبيقي» والمنوعات التقنية على «القراءة اللصيقة» (*Close Reading*) عموماً. بدلاً من ذلك، جاء التحدي الجوهرى لـ «النقد الجديد» من أفراد مثل كريبجر: Murray Krieger, *The New Apologists for Poetry* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1956). وفراي Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957).

وكيرمود Frank Kermode, *The Romantic Image* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957). وغراف Gerald Graff, *Poetic Statement and Critical Dogma* (Evanston: Northwestern University Press, 1970).

أو من التفكير، الأمر الذي يفسّر جزئياً تعايش اليسار الأمريكي مع هذه المواقف، ولا سيما الموقف التفكيكي.

(4) أشتن نقد للاتجاه الليفيّ قدّم حتى الآن هو نقد فرانيس ملهون، على الرغم من ضرورة القول إنّ مفاته الرائعة «*English Reading*» الواردة في Homi K. Bhabha (ed.), *Notion and Narration* (London: Routledge, 1990).

متفوقة نوعياً على كتابه السابق: Francis Mulhern, *The Moment of Scrutiny* (London: Verso, 1979). الذي بدا قطعياً.

(5) يُحسن ملهون على نحو خاص تفكير الجوانب الذكورية في هذه الشعبية، تلك الجوانب التي تتحلّ في الحياة الشخصية لكلّ من فرانك ريموند ليفيس وكويني دوروثي ليفيس وشخصيتهما العامين بشمين أيديولوجيتي الذكر الرياضي وربّة المنزل الباردة. ولا نكاد نحتاج إلى القول إنّ هذا السنّع المحدد من منوعات الذكورية هو أساس إعجاب ليفيس غير المحدود بلورنس وأساس قراءته لعمله نساء عاشقات، على وجه الخصوص.

نوع من الراديكالية سبق أن دفعه إلى الحزب الشيوعي، عندما عاد من الحرب وبدأ العمل على كتابه الرصين الثقافة والمجتمع. كما أنتج خلال العشرين عامًا اللاحقة أو نحوها عددًا كبيرًا من الدراسات من بينها الريف والمدينة الذي قد يكون الكتاب الأشد إثارة بين جميع كتب النقد الأدبي المكتوبة بالإنكليزية - جابت النطاق ذاته الذي سبق أن جأبه ليفيس، وأعادت رسم خريطته بطرائق أصيلة وراديكالية ومقنعة للغاية. وعند وفاة وليامز، في عام 1988، كان قد جدد حتى المصطلحات التي تصوّرت الدراسات الإنكليزية من خلالها العلاقة بين الأدب والثقافة والمجتمع والتاريخ. لا أعني أن وليامز حاز أي نوع من السلطة التي حازها إليوت، مثلاً، ولا يزال يحوزها في بعض الدوائر، خصوصًا في جامعاتنا وأقسامنا وبين عليّة أدبائنا. لكننا لا نخاطر إذ نقول إنه بين شعبية ليفيس المحافظة ومنظورات وليامز الماركسية باطّراد - وبين ضربيّ التفكير اللذين مثلهما هذان الشخصان، والتأثيرين اللذين مارسهما - لم تقطع القطاعات الأكثر تقدّمًا بين الإلتجنسيا الأكاديمية الأدبية في الجامعات البريطانية عن تصديها الثابت نسبيًا لما للإنتاج الأدبي من رحم اجتماعي، حتى في ذروة الحرب الباردة.

كان هذا التطور البريطاني، من بعض النواحي، في حالٍ من التعارض الحاد مع نظيره الأميركي الذي سنتناقه أدناه، الأمر الذي يمكن إيضاحه هو أيضًا بإلقاء نظرة أوسع قليلًا على مسيرة وليامز. بدأ وليامز ممارسة نفوذه الواسع في بريطانيا مع نشر كتابه الثقافة والمجتمع (1958)⁽⁶⁾، حوالى الوقت الذي نشر فيه نورثروب فراي كتابه العمدة تشريح النقد (1957)⁽⁷⁾، حين كانت مسيرة أمثال بول دي مان وهارولد بلوم قد انطلقت أيضًا. بعبارة أخرى، في حين راحت ردة الفعل على «النقد الجديد» في الولايات المتحدة تتقل على نحو متزايد صوب مسائل الجنس الأدبي، بتعريفها المحافظ، أو إلى التفكيك والمواقف المرتبطة بها، كان نقد إ. آ. ريتشاردز وليفيس في إنكلترا يتقل يارًا. ولم يكن ذلك مسمّى منفردًا، مع أن ذكريات وليامز اللاحقة حول مدى شعوره بأنّه كان وحيدًا في ذلك الحين

(6) Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (London: Welsh Progressive, 1958).

Frye, *Anatomy of Criticism*.

(7) يُنظر:

تستحق احتراماً⁽⁸⁾. ذلك أنه حين تجمّد المناخ الفكري في الولايات المتحدة عند أسوأ أنواع مناهضة الشيوعية التي عرفتها الحرب الباردة، كانت مجموعة مؤرخي الحزب الشيوعي البريطاني تلثم في مشروع جمعيّ وتبدأ تغييرها المشهد الثقافي البريطاني⁽⁹⁾. كان عضوان في هذه المجموعة، هما موريس دوب وكريستوفر هيل، قد نشرا أعمالاً مهمة من قبل⁽¹⁰⁾، لكن توكيدهما أنّهما مجموعة، وكذلك أفضل أعمالهما، جاءت بعد الحرب، وهي الفترة التي دشّنها، إذا جاز التعبير، نشر كتاب دوب دراسات في تطور الرأسمالية (1946)⁽¹¹⁾. ولا شك في أنّ هذا النوع من البحوث وفّر مناخاً داعماً لأعمال وليامز وأمثاله، في ما يتعلّق بالدراسات الأدبية والثقافية على وجه التحديد، لكن يبقى جديراً بالذكر هنا أنّ الأمر تعدّى بكثير مسألة الدّعم البسيط الذي يقدمه فرع أكاديمي قريب. ولا شك في أنّ صلات وليامز الشخصية مع الحزب الشيوعي لم تنقطع تماماً، كما تشير الدلائل المتاحة، على الرغم من انفصال وليامز عن الحزب بعد عودته من الحرب. وهناك من ثمّ تلك الواقعة المتمثلة في أنّ عدداً من هؤلاء المؤرّخين قدّم للدراسات الثقافية مباشرة مساهمات لا تقدّر بثمن. فيكتور كيرنان ناقدٌ للأدب كبير بعد ذاته، وهيل نفسه واحدٌ من الباحثين الثّقة في ميلتون و«ثقافة» القرن السابع عشر عموماً⁽¹²⁾،

(8) يُنظر، مثلاً، تعليقات وليامز التمهيدية في كتابه الماركسية والأدب على العزلة التي عاشها في

ذلك الوقت، في الدراسات الأدبية خصوصاً: Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

(9) بدأت الـ *Monthly Review* أيضاً بالصدور - في نيويورك، في عام 1949 - في فترة جلسات

استماع لجنة الأنشطة المعادية لأميركا في مجلس النواب وانطلاق الحرب الباردة. وهذه المحلّة، المشغلة بالاقتصاد السياسي أكثر من انشغالها بالتاريخ، والمنكبة على تعيين حدود ماركسية أمضى وأوسع من ماركسية الحزب الشيوعي الرسمي، كان لها مع دار النشر المرتبطة بها أثر ليس بالقليل مطلقاً في تلك الشروط. لكن ذلك الأثر، مقارنة بالتطورات البريطانية في الفترة ذاتها، بقي مقتصرًا على شريحة مثقفة أضيق بكثير، ولم يكد يترك علامة على الثقافة عموماً، وبقي اليسار الأدبيّ هو الأقلّ تأثيراً.

(10) يُنظر، مثلاً، عمل دوب: Maurice Dobbs, *Political Economy and Capitalism* (London: George Knottledge and Sons, Ltd., 1937).

وعمل هيل: Christopher Hill, *The English Revolution 1640* (London: Lawrence and Wishart, 1940).

Dobbs, *Political Economy*.

(11) يُنظر:

(12) ثقّة، بالطبع، عمله البديع، Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (New York: Penguin, 1977).

وكذلك عمله الأقلّ شهرة: Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of the English Revolution* (Madison: University of Wisconsin Press, 1980).

فضلاً عن أن إ. ب. تومسون الذي كان عمله الكبير الأول دراسةً عن وليام موريس بعنوان *وليم موريس: من رومانسيٍّ إلى ثوريٍّ* (نُشرت في عام 1955 ثم نُقِّحت في عام 1977)⁽¹³⁾، ويُعدُّ عمله قيام الطبقة العاملة الإنكليزية (1963)⁽¹⁴⁾ واحدًا من النصوص الأساسية في كلِّ برنامج للدراسات الثقافية، في أيِّ مكان في العالم⁽¹⁵⁾. كانت تلك المجموعة من النتاجات الفكرية جزءًا - تكوينيًا، بلا شك - من البيئة التي تَشكَّل فيها وليامز فكريًا، على الرغم من مواصلته الابتعاد عن الماركسية في تلك الفترة. لكن كانت هناك أشياء أخرى أيضًا، مثل العمل عن تعليم الكبار الذي أقام فيه وليامز شراكات مع مثقفين مثل هوغارت⁽¹⁶⁾، والنشاط السياسي المباشر في منظمات مثل «حملة نزع السلاح النووي» التي أثبتت استدامتها وأثبتت، بالنسبة إلى وليامز نفسه، أنها جسر نحو «اليسار الجديد»، حين برز هذا الأخير بوصفه اتجاهًا مميزًا في ستينيات القرن العشرين، ونحو الضغوط الحية المتأتية عن ضروب الانخراط الجمعي التي ساعدته على أن يجد لنفسه، على مرِّ السنين، ماركسيةً أفضل من أيِّ شيء سبق أن عرفه في شبابه.

كانت مسيرة وليامز نوعًا من الأوديسة، على نحوٍ معاكس تمامًا لما يحصل غالبًا حين تُخلِّي التزامات الشباب وأهواؤه المكان للاندماج المهني والتبرجز المتزايد. وظلَّ فكر وليامز يواصل تحرُّكه يسارًا، على الرغم من احتراسه الدائم ومقاومته الدائمة للإفراط في الاندفاع أبعد من عتبات القناعات القائمة. ولم يفقد

= أيضًا عمله باليدع بالمثل: Christopher Hill, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries* (London: Faber and Faber, 1984).

يبقى الأمر المهم أن أعمال هيل هي في الحقيقة انكبابٌ يستخدم أدوات المؤرِّخ المحترسة إلى أبعد حدٍّ، على نقطة التلاقي المحددة التي تغدو عندها الثقافة تاريخًا.

E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary* (London: Lawrence and Wishart (13) Ltd., 1955; New York: Pantheon Books, 1977).

E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Victor Gollancz, 1963). (14)

(15) تُوفِّر القراءة المقارنة لهذين النصَّين مفاتيح أساسية لِمَ صار تومسون خلال ما يقارب ربع القرن، من الشيوعية إلى ضرب من ضروب العمالية اليسارية.

(16) برز ريتشارد هوغارت لاحقًا كمؤسس لمركز الدراسات الثقافية المعاصرة (The Centre for Contemporary Cultural Studies).

ويبقى عمله عن تعليم الكبار، Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (London: Chatto and Windus, 1957)، واحدًا من الكلاسيكات، بالطبع.

قطّ ما اكتسبه من كتابة كتبه الباكورة، لكنّ الثقافة التي تقف وراء أفكاره في كتاب مشكلات الماديّة والثقافة (1980)⁽¹⁷⁾، على سبيل المثال، هي أوسع بلا شكّ، وأكثر يساريّة، وأشدّ تأسيساً نظريّاً. لكنّ اللافت، لدى قراءة مجموعتيّ مقالاته اللتين نُشرتا في عام 1989 بعد وفاته، سياسات الحداثة⁽¹⁸⁾ ومصادر الأمل⁽¹⁹⁾، هو حقيقة أنّ عقله غداً أكثر شغفًا في تلك السنوات الأخيرة من حياته. ولا شكّ في أنّه كان لكتابه الثقافة والمجتمع تأثيره الهائل في بريطانيا، على الرغم من قلّة تأثيره في الولايات المتحدة. ومع ذلك، ظلّ يُنظر إلى وليامز، وصولاً إلى نشر كتابه الريف والمدينة (1973)⁽²⁰⁾ بل وبعده، على أنّه مجرد صنف بالغ التميّز من نقاد الأدب/ الثقافة، وظلّ يُنظر إلى انتمائه الناشط والمتواصل إلى اليسار طوال تلك الفترة - ذلك الانتماء المحفوظ الآن في وثائق مثل بيان عيد العمال 1968⁽²¹⁾ - على أنّه ليس محوريّاً في مشروعه النقديّ، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى العلاقة الملتبسة التي حافظ وليامز عليها مع الماركسية النظرية.

جاء التحوّل الحقيقي، فعليّاً، في منتصف سبعينيات القرن العشرين وبعدها. وطبيعيّ أنّ تحوّل وليامز باتجاه الماركسية النظرية في هذه المرحلة كان مرتبطاً، في جزء منه، بإدخال كثير من نصوص الماركسية القاريّة (من غرامشي إلى كوليتي، ومن التوسير إلى غولدلمان) إلى الجزر البريطانية، عن طريق مجلة الـ *New Left Review* أساساً. لكنّ المميّز في الأمر هو أنّ هذا التغيّر اتخذ شكل إعادة التفكير في مقولات فكره القائمة. فقد كان لاسترجاع وليامز جهاز مقولاته الموجود في خلفية كتابه الثقافة والمجتمع، ذلك الجهاز الذي نشره الآن في كتابه الكلمات المفاتيح (1976؛ طبعة مرسّعة ومنقّحة في عام 1984)⁽²²⁾، وإعادته النظر

(17) Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture* (London: Verso, 1980).

(18) Raymond Williams, *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism* (London: Verso, 1989).

(19) Raymond Williams, *The Politics of Modernism: Against the New Conformists* (London: New York: Verso, 1989).

(20) Raymond Williams, *The Country and the City* (London: Chatto and Windus, 1973).

(21) Raymond Williams (ed.), *May Day Manifesto 1968* (Hammondsworth: Penguin, 1968).

(22) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Croom Helm, 1976; New York: Oxford University Press, 1984).

فيه خلال عمله على كتابه الماركسية والأدب (1977)⁽²³⁾ على وجه التحديد، المكانة التي لتوقف له دلالة، توقف يربط عمله السابق باللاحق لكنه يشرع أيضًا برسم خطّ حدود واضح بينهما. هكذا أخذت مهمة إعادة النظر هذه شكل ما يبدو لي على أنه كتاب بالغ التأثير، هو السياسة والأدب (1979)⁽²⁴⁾، أخضع فيه وليامز نفسه لاستجواب متواصل، مهذب وصارم في آن، من طرف باحثين ماركسيين من جيل أصغر، وأجاب بتأملات في عمله اتسمت بصدق مذهل، صدق يمنح القدرة والتمكين بالمعنى الدقيق للكلمة. وراح عمله في العقد الأخير يزداد قوة، مع أن اتساع نطاق اهتمامات هذا العمل يصعب احتواؤه في كتاب معين. وفي هذا السياق، عَمِلَ وليامز على ترسيخ مستوى للخطاب النقدي يصعب أن تخلخله تلك الضروب من البدع الجديدة والأرثوذكسيات الجديدة التي سيطرت على الدراسات الأدبية، في أجزاء من اليسار البريطاني نفسه، وأكثر منها في الولايات المتحدة.

يختلف التكوين الفكري الأميركي من نواح مهمة. فلم تكن ثمة ثقافة للطبقة العاملة من النوع الذي كان لدى إنكلترا منذ الشارتيين⁽²⁵⁾ في الأقل. وتمثلت الخصائص الرئيسة للثورة البرجوازية في الولايات المتحدة في أنها: (أ) قام بها جزء من السكان المستوطنين ضد النظام الاستعماري الذي سبق له أن كَوّن أولئك السكان في الأصل؛ و(ب) قامت فيها الهيمنة البرجوازية قبل أن تتوطد تمامًا طبقات الرأسمالية الصناعية، وبقيادة متقدمة أيديولوجيًا كما كانت عليه الحال في فرنسا الثورية لكنها متأتية أساسًا، في تركيبها الطبقي، من اقتصاد المزارع الخاص بملّك العبيد، في حين احتلت رؤوس أموال نيو إنغلاند التجارية والصغيرة في أغليبتها موقعًا خاضعًا. وتمثلت العاقبة المتناقضة في أن الثورة الأميركية كانت

Williams, *Marxism and Literature*

(23) يُنظر:

Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: New Left Books, 1979).

(25) الشارتيّة (Charism)، حركة من حركات الطبقة العاملة الإنكليزية بين عامي 1838 و1857

رمت إلى الإصلاح السياسي من خلال الإصلاح البرلماني أساسًا، واستمدت اسمها من «ميثاق الشعب» (The People's Charter) عام 1838. (المترجم)

أكثر تقدّمًا من الثورة الفرنسية من بعض النواحي، واحتفظت في الوقت ذاته ببعض الجوانب باللغة الرجعية حيث استغرق إحكامها التام ما يقارب القرن الكامل، فلم تكتمل إلا في عام 1864 مع تدمير اقتصاد المزارع، واستيعاب السّكان العبد في دوائر المزارعة أولاً ثمّ في دوائر العمل المأجور.

لا يمكن فصل أصول الرومانسية الإنكليزية عن الأهواء المناهضة للرأسمالية عند بليك، فضلًا عمّا في ماضيها من راديكالية ميلتون الكرومويلية؛ بل إنّ ووردسورث وكولريدج نفسيهما كانا، قبل تحولهما إلى محافظين، نصيرين راديكاليين للمحتوى اليقوي في الثورة الفرنسية. بخلاف ذلك، كانت التيارات الرومانسية الأميركية الرئيسة نبويّة ومتعالية، متفائلة وواقعة؛ الأمر الذي تمكن رؤيته بسهولة ما إن نقف ونأمل، مثلاً، ما كان يعنيه «التعالي» عند كلّ من بليك وإيمرسون على التوالي. وفي الباشيون أو مجمع العظماء الأميركي للقرن التاسع عشر، لا نرى العنصر الكرومويلي إلا لدى أناس مثل فريدريك دوغلاس - في أغاني العبد وسردياتهم، ولدى سوجورنر تروث، وجون براون، وحركة إلغاء العبودية الراديكالية - في حين بلغ من عنصرية المؤسسة الأدبية الأميركية أنّ إدراج دوغلاس في هذا الباشيون لم يجر إلا مؤخرًا ولا يزال مسألة خلافية، في حين عهدُ بالباقيين إلى غموض «أدب الأقليات». ولا شك في أنّ ويتمان، من بين الشعراء الأميركيين الكبار في ذلك الوقت، هو الأشدّ «يقويّة»، لكنّ الأعراض الدالة على الميل النبوي في الرومانسية الأميركية واضحة لديه. لم تكن التجربة التي أنتجت هذه الرومانسية - ولا سيما تيارها الإيمرسوني الميطر - تجربة رأسمالية صناعية، كما هي الحال في إنكلترا، بل تجربة مجتمع متجني السلع الصغار المستقلين، ذلك المجتمع الذي كان نمط الوجود السائد بالنسبة إلى الطبقات المتوسطة على الساحل الشرقي حتى أواسط القرن التاسع عشر.

من الأمثلة الدالة على هذا الصعيد مثال إميلي ديكنسون، شاعرة القرن التاسع عشر الأميركية الأشدّ لفتًا للانتباه والانتلجنسيّة الأدبيّة التي لم تلد الولايات المتحدة من يفوقها في شدّة الرهافة. كتبت ديكنسون بعض أعظم قصائدها في سنوات الحرب الأهلية الأميركية، وما فيها من ألم هو ألم ممضّ تمامًا كذاك

الذي نجده لدى بليك، لكن تلك التجربة الحاسمة التي عاشها جيلها تغيب عن عملها كل الغياب، ما خلا بضع إحالات واستعارات غامضة. وهي، بافتقارها إلى ضروب أخرى من التقاليد والجماعات، تبدو مدفوعة إلى عيش آلامها العميقة في خصوصية فُصِّلَتْ، بغية فهمها، ذلك الفصل الجذري عن العام والسياسي. ولا أعني هنا أن إيمرسون أو ديكينسون كانا من المحافظين المقتنعين ولو من بعيد، على نحو ما كان عليه المحافظون البريطانيون دائماً، ولا أعني أنه لم تكن هناك تيارات أخرى حتى داخل التقليد السائد. فثمة الحضور الساحق لمارك توين، مثلاً، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. وإذا ما خطونا خارج التقليد السائد، فهناك بالطبع مجموعة كبيرة من الكتابات لنساء يخبرنا بالكثير عن شذائد التبرجز في مجتمع مُجْتَنَدَر، فضلاً عن الأدب الأسود الذي يوثق بطرائق بالغة الوضوح قدرًا كبيرًا من الألم والقسوة اللذين قامت عليهما روعة أميركا.

ما أعنيه هو أن التراث الأدبي الذي ورثته الحداثة الأميركية من ماضيها النخبوي نادرًا ما أملت طافات الطبقة العاملة، وأنه كان محكومًا إلى حد كبير بالتفاؤل غير المحدود والكاره للثقافة بعض الشيء لدى متجني السلع الصغار في نيو إنغلاند، وأنه عقد هدنة، إلى هذا الحد أو ذاك، مع عنصرية مجتمعه وتجارته. وحتى حين كانت هذه التجارة والإنتاج السلعي الصغير في نيو إنغلاند، فضلاً عن مجتمع العبيد في الجنوب، يخلون المكان، في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لسيطرة رأس المال الصناعي الضخم، كانت القضية الحاسمة بالنسبة لأساطين القَصِّ الأميركي، مثل هنري جيمس، هي ما إذا كانت الطبقة الحاكمة في هذا المجتمع الصناعي الجديد سوف تتعلم طرائق الأرستقراطية الأوروبية المترفة أم ستتحدر إلى أشد أشكال الصنمية السلعية. فثمة توتر واضح في أعمال جيمس يتمثل بانجذابه ونفوره اللذين يكادان أن يكونا متساوين حيال كل من الغطرسة الأرستقراطية لدى النخبة الثقافية الأوروبية وأشكال الفردية البرجوازية المتفاخرة التي كانت تتخذ في الولايات المتحدة شكلاً أشد رسوخاً منه في أوروبا وأكثر وضوحاً. أما تكلفة هذا النمو الأميركي غير المسبوق - بالنسبة إلى المهاجر والأسود والمزارع الفقير في الغرب الأوسط - فامرٌ ما كان جيمس ليدي تجاهه كبير اكتراث في أي حال.

ليس متغربًا، في هذا السياق، أن تكون الحداثة الأميركية قد صارت محافظةً ونخبويةً على نحوٍ عميق، مع نبزات عنصرية في كثير من الأحيان. ومن الشعراء الأربعة - باوند واليوت وستيفنز ووليامز - الذين عادةً ما يُعتبرون أساطين الحداثة الأميركية، فإن وليامز وحده من كان لديه ميل شعبيّ⁽²⁶⁾. ومن المسلّم به أن ثلاثينيات القرن العشرين شهدت أيضًا موجة مفاجئة من الراديكالية الأدبية والثقافية، لكنّ الأمرين اللافتين في شأن تلك الراديكالية هما (أ) حقيقة أنها لم تترك وراءها أيّ متن من الفكر النقدي الراديكالي، حتى من وزن عمل كريستوفر كودويل⁽²⁷⁾، مثلاً، في إنكلترا؛ (ب) السرعة التي اختفت فيها كظاهرة أدبية، فلم تترك سوى أثر ضئيل في الثقافة الأدبية اللاحقة بعد الحرب مع أنها تركت وراءها في المجتمع الأوسع كثيرًا من التيارات التحتية التي غذّت، بصمت إلى هذا الحدّ أو ذاك، صعود اليسار الجديد في ستينيات القرن العشرين. وبعد الحرب العالمية الثانية، حين تعزز موقع الولايات المتحدة بوصفها القوة الرأسمالية القائدة في العالم، كان الإجماع الوطني اليميني هائلًا، وكان الرهاب المعادي للشيوعية مرضيًا، إلى درجة أن تلك الشخصيات المنفردة، مثل كينيث بورك، التي واصلت القيام بعمل راديكالي جدّي في النظرية الأدبية والثقافية كانت مهمشةً تمامًا.

بلغ من أمر الأثر التراكمي لهذا التكوين الثقافي أنه حين ظهر «النقد الجديد» في الأفق - بأفكاره الصنمية عن الاستقلال المطلق لكل عمل أدبي

(26) فاعات إليوت الملكية والاستعمارية معروفة بما فيه الكفاية، وهي تطفو على السطح في قصيدته الأرض الباب، بطرائق بغيضة، إلى جانب احتقاره الجنس لدى النساء الفقيرات والعاملات، ذلك الجنس الذي يُعازض في بنية القصيدة بالروائع الجليلة لملكة الشعب كله «إليزابيث وليستر/ مجاذيف تصطفق». يُنظر، على نحو خاص، المقطع الثالث من القصيدة، بعنوانه الفرعي «عظة النار». وفي حالة باوند، ليس دعمه الشديد لموسوليني سوى قمة جبل الجليد؛ فبنية عمله الكانتوس بكاملها لا تنفصل عن صلاته بالفاشية ومعاداة السامية وشئى ضروب العنصرية، وتففيله العام الحكم السلطوي الأرستقراطي في جميع العهود والحضارات.

(27) كريستوفر كودويل (Christopher Cauldwell) (1907-1937): كاتب ماركسي بريطاني، له كتابات في الفلسفة والنقد الأدبي والفيزياء والطيران، فضلًا عن كتاباته الشعرية والقصصية والروائية. انضم إلى الحزب الشيوعي البريطاني، والتحق بالأكاديمية الألمانية التي قاتلت في إسبانيا إلى جانب أنصار الجمهورية وقتل هناك. نُشر كثير من كُبه بعد وفاته. (المترجم)

مفرد، وفكرته ما بعد الرومانسية عن «الأدب» بوصفه نوعًا خاصًا من اللغة التي تسفر عن نوع خاص من المعرفة - أثبتت ممارسته القراءة المنشئة هيمنتها الثامنة في الدراسات الأدبية الأميركية على مدى ربع قرن أو أكثر، وأثبت أنه مفيد للغاية كأداة تعليمية في قاعات الدرس الأميركية، وذلك على وجه التحديد لأنه لا يقتضي من الطالب إلا أدنى معرفة بأي شيء ليس «أدبيًا» على وجه الدقة - لا بالتاريخ الذي ليس تاريخًا أدبيًا أساسًا، ولا بعلم الاجتماع، ولا بالفلسفة - ولا يطالب هذا الطالب سوى بمعرفة إجراءات الشكلائية الأدبية ومبادئها التي لا يمكن أن تُقبل تمامًا، هي أيضًا، بكامل صرامتها الوضعية نظرًا إلى التزامها القبلي انتزاع معنى أيديولوجي معين من كل نص أدبي. وبات النص المحبب لـ «النقد الجديد» هو القصيدة الغنائية القصيرة، وذلك تحديدًا لأنها أسهل فصلًا عن مجموعة النصوص الأكبر، بل عن العالم نفسه، لتغدو الأساس لتحليل تفاصيل النظم الدقيقة، وتمثلت مزية ذلك التعليمية في أن مثل هذه التحليلات للقصائد الغنائية القصيرة يمكن أن تتناسب تمامًا مع الساعة الواحدة المخصصة للحصة الجامعية. كما عملت هذه المزية التعليمية، وما يقترن بها من فصل «الأدب» عن أزمات الحياة الواقعية ومعاركها، على إخفاء أيديولوجية بعض أعلام «النقد الجديد» الذين دُعوا على نحو غريب بـ «الشعبيين الزراعيين» لكنهم كانوا في الواقع سادة برجوازيين من الجنوب الجديد، والورثة الثقافيين لطبقة ملاك العبيد القديمة. لكن الأهم من ذلك هو أن «النقد الجديد» بلغ أقصى قوته في أربعينيات القرن العشرين، حين أطلقت الولايات المتحدة الحرب الباردة ودخلت مرحلة المكارثية، وأن تدهور هيمنته الحاسم بدأ في أواخر الخمسينيات مثل انحسار المكارثية، بمعناها الدقيق، وراح مبدأ أيزنهاور يفسح المجال لتلك الاتجاهات المتناقضة التي ازدهرت أخيرًا في عهد كينيدي، سنوات الليبرالية الأميركية الذهبية التي أسفرت عن حرب فيتنام. وهذا المزيج الخاص الذي يجمع القراءات المنشئة للقصائد الغنائية القصيرة وفصلها الشكلائي إلى الابتعاد المتعمد عن أشكال السرد الثري، بما لها من مواقع لا مفر منها في الحياة الاجتماعية، كان، إذا جاز التعبير، اللازمة الموضوعية لضروب أخرى من الابتعاد والتشويش اقتضتها الثقافة الأوسع.

جاء الخروج الأول على «النقد الجديد» في هذه الفترة الانتقالية: من نقاد مثل نورثروب فراي، احتفظوا بتصوّر للأدب يراه لغةً خاصةً تسفر عن نوع خاص من المعرفة، لكنهم ألحوا أيضًا على أنّ النصوص الأدبية الفردية ببساطة لا تمكن مناقشتها خارج سردية كبرى من السرديات. وما رآه فراي، بالطبع، هو وجوب أن توضع أي قصيدة أو رواية في سردية شكلانية واسعة شاملة لجميع الأجناس والصيغ الأدبية. ولم تكن القصيدة الغنائية القصيرة نصّه المفضّل بل القصيدة السردية الطويلة، ولا سيما من جنس الرومانس أو جنس الكوميديا، التي عادةً ما تكون أقلّ تشوّهاً بشذائد العيش في مجتمع. ذلك أنّ المقام الحقيقي للأدب يبقى في الجليل الميتافيزيقي، ومن الأفضل الديني: فالقصيدة، كما يخبرنا فراي، تكتب ذاتها من خلال الشاعر، وتاريخ الأجناس المغلق الذي يعيد إنتاج ذاته هو التاريخ الحقيقي لبنى الحضارة العميقة التي لا يقوم فيها الشاعر الفرد إلا بوظيفة تواصلية عارضة، بوصفه موقعًا لهذا القدر أو ذاك من الإحكام اللغوي. ولقد أثبتت هذه المحاولة النقدية الأدبية لاحقًا أنّها مفيدة في تمهيد الطريق للبنوية، وكذلك لما عُرف باسم «نظرية الخطاب»: قيام اللغة بالكلام من خلال البشر، تشكيل الخطاب للفاعلية الإنسانية، رؤية كلّ جنس إما بوصفه خطابًا مميزًا أو بوصفه شكلًا محددًا من أشكال الانتظام الخطابي الذي ينتظمه الأدب. وبذلك يكمن عمل الناقد في قدرة أشكال الانتظام هذه على توليد المنطوقات، اللانهائية إلى هذا الحدّ أو ذاك. كما أفسحت هذه المحاولة المجال لشئى ضروب اللاعقلانية الرومانسية اللاإنسانية، بتركيزها على الإلهام غير العقلاني، مكررةً على هذا النحو المجاز الرومانسي عن الشاعر بوصفه نبياً ومهبطاً للوحي، وعن الكتابة التي لا تنبع من ضغوط التاريخ والمجتمع ولا من خيار الكاتب نفسه، بل من قدرة الأدب على كتابة ذاته بتوسط الكاتب. وكانت الفترة الحاسمة في تكوين فراي الفكري - بين كتابه التناظر المخيف (1947)⁽²⁸⁾ وكتابه تشریح النقد (1957)⁽²⁹⁾ - قد شهدت ذروة المكارثية، ولم يغدُ نفوذُه حاسمًا، لفترةٍ، إلا بعد ظهور عمله الأخير هذا.

Northrop Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (Princeton: Princeton University Press, 1947).

Frye, *Anatomy of Criticism*.

(29)

برزت الشخصيات التي سيطرت على المشهد الأدبي الأميركي منذ ستينيات القرن العشرين وصاعدًا - شخصيات مثل بول دي مان وهارولد بلوم - نحو نهاية هذا الانتقال من المعاداة المرصية للشوعية على طريقة دالاس إلى الإمبريالية «الليبرالية» الكلية على طريقة كينيدي: الانتقال من كوريا إلى فيتنام، إذا جاز القول. ولا شك في أن الأصول السياسية لأفكار دي مان أكثر تعقيدًا وإثارةً للمسخط، نظرًا إلى صلاته النازية التي لم يعترف بها قط أو يواجهها علنًا طوال حياته، لكن بمقدورنا أن نشير إلى بعض خطوطها العريضة. أما أثر بلوم فتمثل، أولاً، في تفضيل الحركة الرومانسية بوصفها الحركة الحديثة، موسعًا الميول التي سبق أن عبّر عنها كل من فراي وكليث بروكس، إنما مع دفعها في اتجاهات نيتشوية أبعد؛ وثانيًا، في وضع اختلاف النصوص اللاحقة وسط ضروب القلق التي تثيرها النصوص السابقة، حيث يغدو حقل الإنتاج النصي محل نزاع وصراع، في حين يبقى تاريخ مثل هذه المنتجات والتراعات نصيًا على وجه التحديد. وعلى الرغم من انزعاج بلوم الشديد اللاحق لصعود التفكيك، كان عاجزًا تمامًا عن شن هجوم نظري مضاد نظرًا إلى ميله النقدي الأدبي غير النظري أساسًا وتورطه المسبق مع الميل الرومانسي، الديني، النبوي، الإيمرسوني من جهة، النيتشوي من جهة ثانية، والتوراتي من جهة ثالثة. ونجد هذا التفضيل ذاته للرومانسية في أعمال دي مان الباكورة، على الرغم مما يخالطه منذ ذلك الحين من تفضيله قراءة الرومانسيين أنفسهم من خلال هايدغر. وربما أمكن القول إن انزلاقه اللاحق إلى مواقف دريدية قد سهّله الأشكال الهايدغرية من العداء للعقلانية. وفي أي حال، كان التوجه العام للتفكيك الأميركي تفنيًا ربيعًا، منقطعًا عن أي نوع من الراديكالية السياسية ربما يكون قد عرفها تكوينه الفرنسي الأصلي، وتمثلت عاقبة ذلك المطلقة في جعل النص مستغلًا تمامًا. فإذا ما كان النقد الجدد قد فضّلوا النصّ المعزول كي يتأملوا جماله وتماسكه، فقد عزله التفكيك كي يضع البد على انحلاله المتأصل في نصّيته ذاتها؛ لكن انغلاق النصّ، أو نأيه المستغلّ، كان الشرط المسبق لقراءته في الحالتين. وانجذاب فراي وبلوم ودي مان، كلّ بطريقته، إلى طبعات من اللاعقلاني والديني والرومانسي ساهم في قيام بنية شعورية في النقد الأدبي الأميركي معادية للعقلانية ضمناً ومسبقاً، ومستعدة على نحو خاص

لاستقبال الشعارات المناهضة للتثوير وما شابهها من تلك التقلبات حين وصلت من باريس.

إذا كانت القراءة اللصيقة التي جاء بها «النقد الجديد» قد وقرت طريقة أخذت النص الأدبي بعيداً عن ثروات السادة المرفهين، وطريقة يمكن تدرسيها للطلاب الجامعيين في جرعات متكررة طول الواحدة منها خمسين دقيقة، فقد غدت القراءة اللصيقة التفكيرية تقنية كاملة تتطلب تدريباً متخصصاً من شأنه أن يستغرق المرحلة الجامعية ومرحلة الدراسات العليا، أي نحو عشر سنوات. وفي لحظة ظهور هذه التقنية الكاملة - التي أُطْلِقَتْ، ويا للمفارقة، بازدياد للعقلانية بسبب ادّعائها العلمية - كان أن أفسح النقد الأدبي في البلدان الناطقة بالإنكليزية المجال لما عُرف بالنظرية الأدبية. وترك المناخ السياسي العام الذي أحاط بولادة هذه النظرية، شأنه شأن استغلاق النصيب التقني الذي هو شاغل التفكيك الرئيس، بصمتهما على بنية النظرية الأدبية الأميركية ذاتها، ما جعل النقد الأصغر الذين شكّلوا يسار المؤسسة الأدبية الأميركية في سنوات كارتر وريغان معلّقين، على نحو لا يُطاق، بين دي مان ودروس الحرب الفيتنامية. وكان غموض النزعة الاختصاصية اليسارية التي نمت إلى جانب النظرية الأدبية، تعبيراً دقيقاً عن هذا الانقسام على الذات. فإذا ما كانت دروس حرب الفيتنام قد أخذتهم إلى السباسة، فإنّ تقنية النظرية أخذتهم أعمق فأعمق إلى التخلّص من حقلهم الاختصاصي، كما طورت النظرية الأدبية الراديكالية، شأنها شأن أيّ حقل اختصاصي، لغةً وطريقة للتجوال والإحالة بين معالمها يتعدّد النفاذ إليهما على الأشخاص الموجودين خارج حدودها⁽³⁰⁾.

(30) من الأعراض الدالة على كامل اتجاه النقد اليساري الأميركي أن كتاب فرانك لنتريشيا ما بعد النقد الجديد (Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980)) وهو الخلاصة الأساسية والألمعية الأصلية للتغيرات الواسعة التي اعترت النقد الأدبي والنظرية الأدبية في الولايات المتحدة بين عامي 1957 و1977 - لا يبذل سوى جهد ضئيل في وضع تطورات هذا الفرع في أي إطار تاريخي يتعدى الإطار التاريخي النظري الأدبي. وعلى المرء أن يستعين بذاكرته وأن يوقفها عند هذه الذكرى الشاردة أو تلك كي يتذكر، وهو يقرأ الكتاب، أن هذه السنوات العشرين ذاتها قد اشتهرت بضروب أخرى من السرديات التي تتناول ضروباً مختلفة تماماً من التطورات، مثل الثورات في الجزائر وكوبا والهند الصينية وأفريقيا الجنوبية.

كانت ستينيات القرن العشرين، في أي حال، الفترة التي اشتدت فيها تلك التزاعات، واتخذت شكل انقسام ثلاثي. فقد واصلت الأغلبية العظمى من المدرسين والنقاد العمل، في كل من بريطانيا وأميركا الشمالية، كأنه لم يتغير الكثير منذ ت. س. إليوت و«النقد الجديد». لكن نوعاً جديداً من الطليعة الأدبية نشأ أيضاً على جانبي الأطلسي، وراح يعمل - إلى جانب الأغلبية المحافظة وفي صراع معها - تحت يافطة النظرية لا تحت يافطة النقد. ويشير تغير اليافطة الحاكمة هذا، بالنسبة إلى الكتلة الأكبر من هذه الطليعة، إلى استمرارية في المنظور وتغير عميق في المنهج على حدّ سواء: فقد جرى الاحتفاظ بفكرة خصوصية الأدب (بوصفه لغة خاصة، ونوعاً خاصاً من المعرفة، لا يستجيب إلا لممارساته السابقة وقواعد تأليفه التي باتت تُطرح على أنها أشكال من الخطاب، وليس للعالم خارج النص) وتعمّدت إلى حدّ كبير، لكن المنهج التحليلي لم يُعدّ يشير إلى عالم مغلق من «النقد الأدبي» بل إلى حشد كامل من المواقف النظرية «خارج الأدبية»، من التحليل النفسي إلى الظاهراتية، ومن اللسانيات إلى الفلسفة. (كان علم النفس موجوداً، بالطبع، منذ أيام ريتشاردز، لكن بروز فرويد من جديد، من طريق لاكان، في النظرية الأدبية الجديدة كان من نوع مختلف تماماً). وخضع «الأدب»، في خطوة مصاحبة، لانكماش وتعاضل في آن: إذ أصبح، في واحدة من القراءات، مجرد خطاب واحد بين خطابات أخرى، خطاب تكمن خصوصيته في اختلاف لغته؛ إنما مع انزياح أكثر راديكالية وأشدّ نفاداً بكثير يؤكد أن لا وجود في الحقيقة لأي شيء خارج اللغة، خارج النصّ، خارج التمثيل، الأمر الذي يحوّل كل شيء، بمعنى ما، إلى «أدب».

تتصف الكتلة الكبرى في هذه الطليعة بأنها تقنيّة أساساً، على نحو يفوق كثيراً ما حلم به «النقد الجديد» القديم الفقير في أيّ يوم من الأيام، لكنّ نياراً أقلّويّاً كان موجوداً أيضاً في صفوف هذه الطليعة إلى جانب كتلتها الكبرى. وكان يتداخل مع تلك الكتلة المسيطرة في بعض الأحيان ويقاوم صريها التقني في أحيان أخرى، لكنّه على الرغم من اضطرابه الدائم - والمتزايد في ثمانينيات القرن العشرين -

إلى الردّ على تلك السيطرة من ضمن شروطها، حاول أن يصوغ قراءاتٍ مُلمّةً سياسيًا، بهذا القدر أو ذاك من النجاح. لكنّ ما يشكّل قراءةً سياسيةً هو بحدّ ذاته أمرٌ معقّد إلى حدّ بعيد بالنسبة إلى هذا التيار الراديكالي نظرًا إلى طبيعة تكوينه الفكري في مرحلة الدراسات العليا، حيث رتّخ محمولاته النظرية وانتماءاته، وبدأ العمل في اختصاصه في الفترة ذاتها التي كتب عنها ليتريشيا بمثل هذه الظرافة، حين وصف التأثيرات التي شكّلت هذه الفترة (1957-1977):

نورثروب فراي ووالاس ستيفنز وفرانك كيرمود وجان بول سارتر وجورج بوليه ومارتن هايدغر وفرديناند دوسوسور وكلود ليفي شتراوس ورولان بارت وجاك دريدا وميشيل فوكو هم الذين وضعوا إلى حدّ كبير شروط المناظرات النقدية الأخيرة في البلد ومواضيعها. وكان لدى ثيودور أدورنو وفالتر بنيامين وجورج لوكاش وأنطونيو غرامشي ولوي النوسير ولوسيان غولدمان وآخرين من هذا التقليد كثيرًا مما يفضون به للنقاد الأميركيين، لكنهم في الفترة التي اخترت دراستها لم يكن لهم ذلك التأثير التكويني⁽³¹⁾.

لا بدّ من توضيحين في شأن إدراج سارتر في القائمة الأولى. لأنّه إذا ما كان واحدًا من أولئك الذين «وضعوا شروط» النقد الأميركي في تلك الفترة، فذلك لم يكن من خلال انشغاله المتنامي بالانخراط السياسي أو تحوله اللاحق نحو الماركسية بل من خلال «وجوديته»، ولا سيما عمله الباكر، التخيّل (تُرجم إلى الإنكليزية *The Psychology of Imagination*، علم نفس التخيّل). وعلاوةً على ذلك، فإنّ النقاد الأصغر سنًا الذين كبروا في هذا الوقت لم يقرأوا سارتر اللاحق مباشرةً، إن كانوا قرأوه، بل من خلال انتقادات ليفي شتراوس ودريدا وغيرهما التي انتقصت من قدره. وبصورة أعمّ، فإنّ قائمتي ليتريشيا المتناقضتين - قائمة أولئك الذين «وضعوا الشروط»، وقائمة غائبّي الأثر - توضّحان تمامًا أن ما عُرف لاحقًا باسم «الماركسية الغربية»⁽³²⁾ لم يكن جزءًا من التكوين الفكري لذلك الجيل من النقاد الأميركيين،

Ibid., p. xii.

(31)

(32) المعنى الذي أستخدمُ به هنا مصطلح «الماركسية الغربية» المناسب كان عددًا من الكتاب المرتبطين بـ *New Left Review* قد روجوه على أوسع نطاق وأعطوه معناه الذي يكاد أن يكون واضحًا بذاته، =

وحين بدأ الأكثر راديكالية منهم قراءة هذه الأنواع الأخرى من المنظرين، كان التفكيك وما إليه قد شكّل مواقفهم النقدية الأساسية على نحوٍ راسخ. وحين كانت تبدأ أيّ قراءة مستدامة لغرامشي الذي سيُساء استخدام اسمه كثيرًا في التظيرات اللاحقة، عادةً ما كان يُقرأ على أساس موقف نظري سبق أن رسم إطاره دريدا وبول دي مان، وفوكو وليوتار، حيث السؤال هو كيفية استيعاب غرامشي في البنية القائمة مسبقًا. وهذا ما حدّد، من ثمّ، طبيعة القراءات «السياسية» التي تلت.

تعود أصول هذا التيار الأقلوّي من الراديكاليين في النظرية الأدبية المعاصرة - هذا التيار الذي كانت مشروعاته الباكّة أشدّ انخراطًا سياسيًا، وبات أشدّ تخصصًا واقتصرًا على الأكاديميا منذ بداية تهذبة أميركا في سبعينيات القرن العشرين - إلى تلك التجمعات الناشئة بين طلاب الستينيات ومعلميها التي كانت قد شرعت في ذلك الحين بتحري «أدبية» النص الأدبي ذاتها، لا لتضمها ضمن تاريخ الأجناس والأساليب بل ضمن تاريخ العالم الأوسع ذاته. وكان قد سبق للماركسية أن اقترحت مثل هذه المقاربة الدنيوية للأدب، لكنّ المؤسسة الأدبية الأميركية الواثقة سارعت إلى رفضها، بوصفها مجرد «علم اجتماع». أمّا آنثذ، في ظلّ ضغوطٍ متزايدة، فكان على طيف كامل من البشر - ليس بينهم سوى قلة من الماركسين على أيّ نحوٍ وبأيّ قدر - أن يفتح قارة الأدب الدفينة هذه أمام تمحيص التاريخ والسياسة. وتبقى حكاية الكيفية التي حدث بها ذلك حكايةً معقدة، وليست هذه بالفرصة المناسبة لحكايتها، لكنه من الجدير التأكيد أنّ ظهور هذا التيار - بتعقيده الذي كان، وتنشيطه الذي بقي، وبصرف النظر عن جميع التفافاته اللاحقة واندماجه الناجح إلى حدّ بعيد في ما بعد البنيوية - كان مرتبطًا، في أصوله، بالأزمة التي أثارها في الأكاديميا الغربية الثورة الجزائرية أولاً ثم الحرب الفيتنامية. ففي

= وفي مقدم هؤلاء بيري أندرسن. ثمة مجموعة من المقالات التي أسهمت في بناء هذه المفولة في: Perry Anderson, *Western Marxism - A Critical Reader* (London: New Left Books and Verso, 1983).

وثقة تعريف حاسم ونوع من الاستعراض الإجمالي في:

Perry Anderson, *Considerations in Western Marxism* (London: New Left Books, 1976).

وثقة، بالطبع، تاريخ أبكر لهذا المصطلح، يعود إلى عشرينيات القرن العشرين، لكننا لا نؤمن بذلك

هنا.

بوتقة هاتين الحربين تعلم بعض في الأقل من مثقفي الغرب المعاصر أن يسألوا موقعهم في العالم، ومن ثم أن يسألوا أيضًا انغلاق النصوص المهيمن الذي قامت عليه إيستيمولوجياتهم. وتمثل واحد من الآثار الجانبية لتلك الأزمة الشاملة في دفع الأدب إلى الكشف عن التورطات الاستراتيجية التي جعلته يمثل تقليديًا ما مثله من أعراق - وأنواع جندرية - وإمبراطوريات.

حصلت الاختراقات الأولى في فرنسا، كما يمكن أن نتوقع؛ ذلك أن العنصر «اليقوي» أقدم بكثير، وأعمق جذورًا في الجامعات الفرنسية، حيث كثيرًا ما كانت السيطرة، حتى على المؤسسات الأشد وقارًا، للبرجوازية الصغيرة وليس للأرستقراطية، كما هي الحال في إنكلترا، وذلك بفضل إرث الثورة ذاتها. وفي العقود الأولى من هذا القرن العشرين، وفي تعارضٍ حادٍّ مع المنوع الأمريكي من أنواع الحداثة، غدت باريس التي هي واحد من المواقع الرئيسة لظهور تلك الحداثة (حيث يمكن القول إن برلين وفيينا هما الموقعين الآخرين)، موطن المواقف الأكثر راديكالية وعداء للبرجوازية ضمن الحداثة، مثل الحركة التكيفية أو الاتجاهات ذات الدوافع السياسية في الدادائية والسوربالية. كما شهدت سنوات ما بين الحربين ظهور أول تقليد فلسفي ماركسي كبير في فرنسا (بعد ألمانيا أو روسيا أو حتى إيطاليا بكثير، ولكن قبل البلدان الأنكلوسكسونية وبصورة أوضح منها)، وظهور حركة عمالية وشيوعية جماهيرية؛ وأول حكومة للجبهة الشعبية، والتأثير الراديكالي المحسوس على نطاق واسع للحرب الأهلية الإسبانية. وفي أعقاب ذلك كله جاء الاحتلال النازي الذي وقر لكثير من المثقفين الفرنسيين، ولا سيما أولئك الذين خاضوا غمار المقاومة السرية بالفعل، فرصة شيء من الفهم التخيلي لمعنى الإخضاع الاستعماري وشرعية القتال من أجل التحرر. وأخيرًا، كانت المستعمرات الفرنسية، في الهند الصينية والجزائر، هي المكان الذي اندلعت فيه حربا التحرر الوطني المناهضتان للاستعمار العظيمتان. وكان دعم النضال ضد الاستعمار، بالنسبة إلى جيل كامل من الكتاب الفرنسيين، من ميرلو بونتي إلى أندريه مالرو، امتدادًا طبيعيًا للنضالات المناهضة للفاشية في الداخل ولحركة التضامن مع الجمهورية في إسبانيا قبل ذلك. كما عملت قضايا المستعمرات والإمبراطورية، بالنسبة إلى آخرين، على كشف طيف كامل من

المناطق الدفينة أيضًا، من الأنطولوجيا إلى الجندر. هكذا، لا يمكن، مثلاً، فصل راديكالية سارتر الفلسفية والأدبية منذ أواخر أربعينيات القرن العشرين وصاعداً، وكذلك بروز سيمون دي بوفوار في خمسينيات ذلك القرن بوصفها الشخصية الأساسية في النسوية الحديثة، عن إعادة تشكيل حياتهما وأفكارهما بفضل انخراطهما في الحركة الفرنسية المناهضة للحرب في أثناء الثورة الجزائرية؛ ومن الأعراض الدالة على منحى الفكر الفرنسي الحديث بكامله أن الهجوم الحاسم الذي شنّه كلود ليفي شتراوس على سارتر - باسم ما قبل الحديث الأنثروبولوجي، على وجه التحديد - جاء نحو نهاية الحرب الجزائرية⁽³³⁾.

كان عقدا الراديكالية العظمى في الفكر الفرنسي - بين عامي 1945 و1965 تقريباً - العقدين اللذين غدت فيهما المسألة الاستعمارية الشأن الرئيس في نزاع داخل المجتمع الفرنسي، تماماً كما كان صعود الراديكالية الأميركية وسقوطها في العقد اللاحق، من حوالي عام 1965 إلى عام 1975، نتيجة مباشرة لحرب فيتنام. لكن سنوات الحرب في الهند الصينية والجزائر تزامنت، داخل فرنسا، مع النظام الفوردي ذي الأسلوب الجديد في التراكم الرأسمالي، الأمر الذي يعود في جزئه الأكبر إلى قبول فرنسا بخطة مارشال. وفي حين تدجّنت الحركة العمالية نفسها تدريجاً خلال خمسينيات القرن العشرين، الأمر الذي يسّره مزيداً من التيسر تقارب الحزب الشيوعي الفرنسي مع برجوازيته في شأن المسألة الاستعمارية، عملت الهزيمة في الهند الصينية والمعركة الدموية في الجزائر التي يحكمها المستعمرون على دفع قطاعات واسعة من السكّان الفرنسيين، بما في ذلك قطاعات كبيرة من الإنتلجنسيا، صوب اليمين. ومن ثم مهّد حسم الحرب الجزائرية الطريق لترسيخ الديفولية الرفيعة ترسيخاً كاملاً. وهذه هي النقطة التي بدأ عندها صعود البنيوية

(33) يُنظر كتاب شتراوس الفكر البرّي الذي صدر بالفرنسية في عام 1962 وتُرجم إلى الإنكليزية في عام 1966: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1966). ولا سيما الفصل الختامي الذي يشنّ فيه ليفي شتراوس هجوماً وحشياً على التاريخانية عموماً وعلى بناء سارتر لها خصوصاً. كان سارتر قد خاض مجالات شهيرة أخرى في السنوات السابقة، أبرزها مع كامو وميرلو - بونتي، لكن ثبت أن هجوم ليفي شتراوس كان حاسماً، بمعنى أنه دشّن تحولاً في الهيمنة الفكرية بين الشريحة الأشد نفوذاً في الإنتلجنسيا الباريسية ذاتها، لمصلحة البنيوية، مع ما ترتّب على ذلك من عواقب تتعلق بالطليعة الإنكليزية والأميركية أيضًا.

ثم صعود السيميائية، بمنوعات راديكالية بعض الشيء في البداية، تمثيلاً مع مزاج العصر، ثم باتجاهات شكلانية داجنة باطراد. إذ أبدى كل من ليفي شتراوس ورولان بارت، مثلاً، ضروباً من الألفة بالماركسية في البداية، ولم ينسب إلى اللسانيات، في الأطوار الأولى من مسيرتهما، أولوية كبنائية (أنطولوجية) بل نجاعة منهجية في الأساس. وبقيت الاتجاهات الفعلية غير واضحة سنوات عديدة إلى درجة أن أحداث عام 1968، حين انفجرت على الساحة الفرنسية، نُظِرَ إليها على نطاق واسع باعتبارها بادرة انطلاق جيل جديد من المناضلين والمثقفين الراديكاليين، بل والثوريين، وليس باعتبارها سيرورةً دفعت أرواً أنواع مناهضة الشيوعية إلى موقع مهيمن في صفوف الطليعة الباريسية أو باعتبارها آخر مناسك شكل متقدم من الرأسمالية سرعان ما يحل محله شكل أكثر كفاءة وأشد استهلاكاً⁽³⁴⁾. وفي غضون العقد الذي أعقب عام 1968، تطبعت باريس كثيراً. وانتقل كثير من أبناء جيل 1968 الأعلى صوتاً، من كريستيفا إلى غلوكسمان، إلى اليمين المتطرف على نحو ما نجده لدى «الفلاسفة الجدد»، وأعلنت الأصوات التي سيطرت على الحياة الفكرية الفرنسية - دريدا وفوكو، ليوتار وبودريار، دولوز وغواتاري - بارتياح تام «موت الذات»، و«نهاية الاجتماعي»، وهلم جرا⁽³⁵⁾.

(34) يُنظر، في هذا الشأن الأخير عن 1968: Régis Debray, «A Modest Contribution to the Rites of the Tenth Anniversary» *New Left Review*, no. 115 (May-June 1979).

بشير دوبريه، في غير مكان من سجله المتع عن تقلبات الإنجليزيا الفرنسية إلى ثلاث مراحل في تاريخها، من 1880 وصاعداً: المرحلة الأولى (1880-1930) سيطرت فيها المدارس والجامعات؛ المرحلة الثانية (من 1930 إلى ستينيات القرن العشرين) سيطر فيها النشأ والمرحلة الثالثة (التي دشتها أحداث 1968 ولا تزال في صعود) سيطر فيها الإعلام. وتمكن تسمية هذه المرحلة الأخيرة عصر فلام ارتكبه الشائسة الفضية. ينظر: Régis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: Intellectuals in Modern France*, David Macey (trans.) (London: Verso, 1981).

وكان هذا الكتاب قد صدر بالفرنسية في عام 1979.

(35) أعلم أن سجالي هنا يجمع مفاويف متباينة، لكن ضيق المقام يجعل تطوير النقاش مستحيلاً. ومن بين الكتابات الضخمة في هذا الموضوع، يمكنني أن أؤكد اتفاقاً الجَمِّ مع اثنين في الأقل. تبدو لي محاضرات مكتبة ويليك التي ألقاها بيري أندرسن في عام 1982:

Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

ما عدا تلك الصفحات عن هيرماس، مدخلاً مثالياً. أما كتاب بيري ديوس، *Logics of Disintegration* (London: Verso, 1988).

الذي يضيق مجال التركيز عماداً، فمكتوب بحماسة أقل لكنه مصيب في الأساس ومثير، ولا سيما في شأن ليوتار.

كانت التطورات في الولايات المتحدة مختلفة نوعاً ما. لم يكن عام 1968 هناك عام هزيمة اليسار أو تفككه، على ما كان عليه ذلك اليسار. الأخرى، أن عام 1968 كان، من وجهة النظر الأميركية، عام الانتصارات المذهلة لهجوم رأس السنة الجديدة في فيتنام⁽³⁶⁾، وذروة التمرد الأسود داخل البلاد، وتخلي ليندون جونسون عن السلطة، وصيف الحركة المناهضة للحرب الحار. ولا شك في أن الأسس التاريخية للحركة المناهضة للحرب الأميركية كانت متناقضة وملتبسة. فمن جهة أولى، بلغ من تخلف الولايات المتحدة السياسي أن الحركة المناهضة للحرب لم تستطع أن تكون حتى حركة معادية للإمبريالية، فما بالك بأن تكون حركة ثورية. وكانت بالنسبة إلى معظم المشاركين فيها مجرد حركة ضد تورط القوات المسلحة الأميركية المباشر في فيتنام، وراحت تُحقق ما إن بدأ نيكسون بسحب القوات وإعادتها. ومن جهة أخرى، كان الحراك الذي عبّأ ملايين البشر - رجالاً ونساءً، بيضاً وسوداً - من الضخامة حيث أمكنهم، على مدى عقد من الزمان أو أكثر، أن يضعوا على جدول الأعمال الاجتماعي مسائل كثيراً ما كُتبت.

تربّت على ذلك، في ما يتعلّق بتدريس الأدب، أربع عواقب يمكن إدراجها هنا فرادى بغية الوضوح، على الرغم من التداخل الكبير في الواقع الفعلي بين القوى والفاعليات البشرية التي أنتجتها. أولاً، تضافرت الراديكالية المناهضة للحرب مع حركة الحقوق المدنية السوداء وما عُرف باسم القومية الثقافية السوداء اللتين سبقتاها وتداخلتا معهما في بعض المناحي، وفُتحت الكليات والجامعات للطلاب والمدرّسين السود كما لم يحدث من قبل، وغدا الأدب الأسود الذي لم يسبق له أن دُرّس في الأكاديميا الأميركية بأي قَدْرٍ من التماسك، فرعاً جذبياً، وإن كان لا يزال بالغ التهميش. ثانياً، أدى هذا الالتقاء (أو التزامن، في الأقل) بين الحركة المناهضة للحرب البيضاء في الأغلب والسياسات المعارضة السوداء

(36) هجوم رأس السنة الجديدة في فيتنام (The Tet Offensive)، هو واحد من أكبر الحملات العسكرية في حرب فيتنام، شتّى قوات الفيتكونغ وجيش الشعب الفيتنامي في فيتنام الشمالية في 30 كانون الثاني/يناير 1968 على جيش فيتنام الجنوبية والقوات الأميركية. وكان عبارة عن سلسلة من الهجمات المباغتة ضد مراكز السيطرة والقيادة العسكرية والمدنية في أرجاء فيتنام الجنوبية. وجاء الاسم من عطلة الـTet، عطلة السنة الفيتنامية الجديدة، حين انطلقت أولى الهجمات الكبرى. (المترجم)

بخطوطها المتعددة إلى فتح فضاء سياسي أوسع بكثير اشتمل على مجموعة كاملة من الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، الذين لم تكونهم تلك الحركات في أي حال من الأحوال، لكنهم راحوا يفصحون عن جداول أعمالهم بطرائق جديدة وأوسع بكثير مما كان في السابق؛ ومن الأمثلة على ذلك حركات الأميركيين من أصول لاتينية والعمال الزراعيين المكسيكيين داخل الولايات المتحدة. ومما له دلالة أن بعض الشخصيات الأشد نفوذاً في الموجة الأولى من الحركة النسائية المعاصرة في الولايات المتحدة التي بدأت تحشد قواها في أواخر ستينيات القرن العشرين - شخصيات مختلفة اختلاف شولاميت فايرستون وأديان ريتش، روبن مورغان وأنجيلا ديفيس - أصبحن راديكاليات أولاً ضمن تلك الحركات الأخرى، ولم يدان التفكير المتشكك في مواقفهن كنساء، وفي التاريخ الأوسع لتلك المواقف، وفي السبل المتعددة لمقاومة النساء، في الماضي والحاضر، إلا بعد بعض الوقت. وراح تأثير الزخم المتراكم لهذه الحركة النسائية الناضجة - غير المتمركزة بل المنتشرة في مواقع كثيرة وتعود في أصلها إلى ضغوط محلية متنوعة بقدر ما تعود إلى تاريخ مشترك - يُحسّ داخل الأكاديميا أيضاً، إذ نُظِّمَت برامج دراسات النساء في جميع أرجاء الولايات المتحدة على نحو غير مسبوق. ويرى كثيرون أن حركة النساء حققت أعظم مكاسبها في الأكاديميا على وجه التحديد. ثالثاً، نتيجة لـ «اليسار الجديد» المتنوع بالمثل والمتمركز في الجامعات في الأساس، ظهرت الماركسية ذاتها أول ظهور جذبي لها بوصفها موقفاً نظرياً داخل الأكاديميا الأميركية⁽³⁷⁾. ولا شك في أن النامي الشيوعي قصير الأمد في ثلاثينيات القرن العشرين كان قد أظهر كثيراً من الكتاب والمفكرين. والمدرسين

(37) يعني «اليسار الجديد» أشياء مختلفة كثيرة باختلاف السياق، لكنه، بوصفه نزوعاً سياسياً ضمن قبض الراديكاليات المتنوعة التي نشأت في هذه الفترة، كان لا بد له من صلة بالماركسية، بصرف النظر عن تصور هذه الصلة أو هذه الماركسية. في بريطانيا، من الأكيد أن جذور «اليسار الجديد» تعود إلى عواقب عام 1956 (السويس، هنغاريا، تقرير خروشوف) في الأقل. أما في الولايات المتحدة، فربما كانت الثورة الكوبية حاسمة أكثر، مع أن الـ *Monthly Review* كانت قد بدأت قبل ذلك تبيان نوع بديل من الماركسية، مختلف عن النوع الستاليني. ويمكن القول، في أي حال، إنه في حين يمكن تتبع أصول «اليسار الجديد» حتى إلى «اليسار القديم» في ثلاثينيات القرن العشرين، فإنه لم يُقَمَّ بتدخلاته الكبرى الأولى في معظم المجتمعات الغربية، ولا سيما الجامعات، إلا في 1967-1968.

اليساريين، المتعاطفين مع الشيوعية أو الشيوعيين هم أنفسهم. لكنهم كانوا مناضلين أكثر منهم منظرين - حتى إن كثيراً منهم كان ينظر إلى العمل النظري والممارسة السياسية بوصفهما نقيضين راديكاليين واحدهما للآخر - وعندما بدأ تطهير الجامعات منهم في الفترة المكارثية، لم يتركوا وراءهم سوى إرث نظري ضئيل نسبياً، لا يتعدى الطبعة اليساروية من نظرية الانعكاس الواقعية الشهيرة، في ما يخص الافتراضات المسبقة التي تحكم تدريس الأدب. وما حدث حيثُ هو أنه حين بدأ جيل طلاب الستينيات التدريس في الجامعة خلال السبعينيات، أصبح بعضهم في الأقل مفكرين ماركسيين، مؤرّعين في فروع عديدة، من بينها الأدب. ونظراً إلى غياب أي حركة اشتراكية فعلية خارج الجامعة، عادةً ما كانت تلك الماركسية من نوع أكاديمي إلى حد بعيد؛ ونظراً إلى غياب تقاليد ثقافية ماركسية سابقة، كثيراً ما تضافرت هذه الماركسية الجديدة، وبحسب الدّارج، مع أشياء أخرى من شتى الأنواع، وبشتى الطرائق الانتقائية بل والباطنية. لكنّ الحقيقة تبقى أنّ مثل هذه الغارات فافت ما سبق للأكاديمية الأميركية أن عرفته من قبل، بخلاف الأكاديمية الأوروبية، حيث كان للماركسية وجود أقدم بكثير. رابعاً، وأخيراً، كانت هناك قضية الاستعمار والإمبريالية التي بدأ تناولها عندئذٍ على نحو منهجيّ أول مرة في تاريخ النقد الأدبي الأميركي.

من الواضح أنّ القضية الأخيرة - قضية المستعمرات والإمبراطورية، وعلاقتها بالنظرية الثقافية الماركسية - هي قضية محورية في مناقشتي، لكني بحاجة إلى تقديم ملحوظة أخرى في شأن هذه الخلفية قبل أن آتي إلى القضية قيد البحث: قضية أنّ التمثيل الأدبي للمستعمرات والإمبراطورية في الخطابات الأدبية الأوروبية والأميركية طرّح في الأكاديمية الأميركية، منذ البداية، لا من مواقف ماركسية بل استجابةً لضغوط قومية، حيث انطلق التنظير اللاحق للموضوع، حتى عندما قام به ماركسيون، من منطلقات وميول قومية قائمة مسبقاً. وهذا ما يتضح بمجرد أن ينظر المرء إلى الضغوط الفعلية التي دفعت إلى طرح المسألة في المقام الأول.

إن ما له دلالة، مثلاً، أنّ هذه القضية طرّحت في كليات الولايات المتحدة وجامعاتها أول مرة لا من حيث فوائد الأدب في بناء الإمبراطوريات وتمثيلها في آسيا

وأفريقيا، بل بالعلاقة مع التجربة السوداء في داخل الولايات المتحدة. فبقدر ما كان المثقفون الأميركيون الأفارقة مفتقرين إلى أي أساس تاريخي أو ثقافي يدفعهم إلى التفكير باليونان وروما، وبكاتدرائتي بطرس وبولس، وبدائتي وشكسبير، بوصف ذلك ماضيهم الثقافي - الذي لا يقصيه، في الأقل - فإن شرائح مهمة منهم، بدءاً بمارتن ديلاني ودوبوا⁽³⁸⁾ خصوصاً، غالباً ما نظرت إلى أفريقيا بحثاً عن أصولها الثقافية. وراح الأدب الأفريقي يظهر آنئذ في المناهج الأدبية الأميركية بضغط قومي أسود متزايد، لا بوصفه موضوع استقصاء نقدي بل كدليل على الإنجاز؛ إذ جرى تَئيلُ الحق في تدريس سنغور وديوب، سوينكا أو نفوجي، على نحو مزعزع، وفي مواجهة صعاب لا تعود تتيح للمرء أن يتحرى هذا المُعتمد المُكرّس المضاد، على نحو ما كان يسعده أن يتحرى المعتمدات المُكرّسة القائمة⁽³⁹⁾. ثانياً، أثار معارضة حرب فيتنام، في حقل الدراسات الأدبية على وجه التحديد، مسألة الكيفية التي جرى بها تمثيل المستعمرات والإمبراطورية في الآداب الغربية. ومنذ ذلك الحين، جرت إعادة قراءة معتبرة لأجزاء في الأقل من المعتمد المُكرّس القائم. وراح يلوح لبعضهم، تدريجاً، أن لا مجال لقراءة الأدبين الإنكليزي والفرنسي إن لم يؤخذ في الحسبان حضور التجربة الاستعمارية التكويني في هذين الأدبين: شكسبير وجين أوستن، صامويل جونسون وجورج إليوت، شيلي وتينيسون، أندريه جيد وسان جون بيرس، جميعهم متورطون في ذلك، ومفردات العنصرية الاستعمارية موجودة حتى في النصوص التي ليست في الظاهر عن

(38) مارتن روبسون ديلاني (Martin Robison Delany) (1812-1885): من رموز حركة إلغاء العبودية الأميركية الأفريقية، كاتب وصحافي وطبيب، ولعله أول نصير للقومية السوداء. وهو أحد السود الثلاثة الأوائل الذين قُبلوا في كلية الطب في هارفرد. أمّا وليام إدوارد برغهارت دوبوا (W. E. B. Du Bois) (1868-1963) فهو عالم اجتماع ومؤرخ أفريقي أمريكي، وواحد من أبرز مناضلي الحقوق المدنية وقادة الاحتجاج الأسود في الولايات المتحدة خلال النصف الأول من القرن العشرين. وأول أمريكي أفريقي يحصل على الدكتوراه. وهو إلى ذلك صحافي وكاتب غزير يتنوّع بشرة القوي. وفي أواخر حياته مال إلى الشيوعية. من كُتب أرواح الشعب الأسود وإعادة البناء السوداء في أميركا. (المترجم)

(39) أدّت مقولة «أدب الكومنولث» وظيفاً تأكيد الهويات المحاصرة - وفي النهاية، افتتحت مهناً - بالنسبة إلى الإنتلجنسيات المهاجرة في بريطانيا. وعلى أساس «الأدب الأفريقي» و«أدب الكومنولث» نشأت مقولة «أدب العالم الثالث» أوّل مرة، وغالباً ما كرّرت تلك الإجراءات التعليمية والركائز الأيديولوجية ذاتها.

الاستعمار، مثل مرتفعات وذرنغ، على سبيل المثال. وكما أدرج الأدب الأفريقي في المناهج الأميركية بضغط قوميّ أسود، كانت القومية المناهضة للاستعمار هي اليافطة النظرية لإعادة قراءة نصوص الغرب المستعمر الثقافية السائدة. لكن إعادة قراءة الأرشيف الغربي الضرورية تمامًا هذه اتّعت، حين نشأت مقولة «تحليل الخطاب الاستعماري» النظرية، لتتج ادعاء محلّ شك إلى هذا الحدّ أو ذاك مفاده أنّ ذلك الأرشيف كلّه سعى النية و«استشراقيّ» مشوّه. ثالثاً - والأهم من الناحية النظرية - هي مسألة التركيز الحصري، في الأكاديميا الغربية، على تجربة أوروبا وأميركا الشمالية، زاويتا العالم الصغيرتان نسبياً حين نظر إلى العالم ككلّ. وهذه هي النقطة التي طُرحت عندها مسألة الإنتاج الثقافي في الجزء الأكبر، غير الغربي، من العالم: في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. وفي النهاية، سُمّيت الوثائق الأدبية لهذا النوع الآخر من الإنتاج الثقافي «أدب العالم الثالث»، ضمن خطاب يتحدث عن اختلاف تكوينيّ أساس بين الغرب وغير الغرب، اختلافٌ أعيد تعريفه الآن بوصفه تضاداً ثنائياً بين العالمين الأول والثالث: تضادٌ قِلّ، علاوة على ذلك، إنّهُ في جزء منه أثرٌ للاستعمار لكنه في جزء آخر مسألة اختلاف حضاري أصليّ. وحين يكون تاريخ النصّيات الغربية بكامله، من هوميروس إلى أوليفيا مانينغ، تاريخ كيان استشراقي، من الطبيعي أن يبدو أدب العالم الثالث أوّل وهلة موقع الممارسة التحررية. هكذا جرى الربط بين المقولتين النظريتين، «الخطاب الاستعماري» (أو «الاستشراق» بالمعنى السعيدى) و«أدب العالم الثالث»، حتى لو كان الممارسون الفعليون لكلّ منهما يشغلون مواقع متباينة في تقسيم العمل الأكاديمي. وكان من المحتوم، حيثُذ، أن تظلّ قومية ثقافية من هذا النوع أو ذاك الأيديولوجيا المؤسسة للمواقف النظرية التي تُطرح منها هذه القضايا.

3

قدّمتُ تاريخاً بالغ التعقيد بإشارات برقية مقتضبة وفي ذهني أغراض ثلاثة. أولاً، أريد أن أوكد على الوزن الهائل الذي تتمتع به المواقف الرجعية في التشكيلات الأدبية الأنكلو - أميركية. ثانياً، أريد أن أشدد على المكاسب التي تحققت منذ ستينيات القرن العشرين، على الرغم من الفوضى التي أحدثتها حديثاً ضروب

حمقاء طائشة من ما بعد البنيوية؛ فأول مرة في تاريخها تُجبر الجامعة المتروبولية، في بعض زواياها ومواقعها، على مواجهة قضايا العرق والجندر والإمبراطورية بطريقة غير مسبقة. وكبي ندرك حجم التغير، يكفي أن نقارن طبيعة النقاشات الجارية اليوم حول هذه القضايا واتساعها مع غيابها في خمسينيات، وحتى في ثلاثينيات، القرن الماضي. لكنني أريد، ثالثاً، أن أشدد أيضاً على أن الضياع السياسي لكثير من الإنجليز الأدبية الراديكالية في الولايات المتحدة كان يجعل من الصعب - إلى درجة الاستحالة، في الحقيقة - قيام ثقافة سياسية أو أدبية ماركسية بحق، بأي قدر ملحوظ. وكان الخطر الأساس الثابت الذي واجهته كل راديكالية، سواء أكانت سوداء أم نسوية أم عالمثالية، هو خطر التبرجز. والعلامات الثلاث التي جرى في ظلها استيعاب هذا النوع من الحركات الراديكالية في الأمد في التيارات الرئيسة للثقافة البرجوازية هي، في هذه الأيام، علامات القومية العالمثالية، والجوهرانية، ونظريات التشظي و/أو موت الذات الرائجة الآن: السياسات الإقصائية والنزعات المحلية المختلفة من جهة، أو نهاية الاجتماعي ذاته، واستحالة مواقع الذات المستقرة، وموت السياسة تالياً، كما تقول بعض ضروب ما بعد البنيوية، من جهة أخرى. ولقد شهدنا في السنوات الأخيرة، بالطبع، محاولات كثيرة للتوفيق بين القومية العالمثالية وما بعد البنيوية ذاتها.

تامت من ثم احتمالات التآكل الداخلي هذه، الموجودة داخل جسد الخطاب الراديكالي إذا جاز التعبير، تنامياً شديداً، بدفع خارجي يعود إلى الضغوط الهائلة التي مارسها الوفاق التاتشري الريغاني على مدى طويل في الثقافة المتروبولية عموماً. هذا الوفاق الذي بات عدوانياً على نحو خاص في هذه اللحظة من أعظم انتصار تحققه الإمبريالية في تاريخها، لم يكن مستعداً أن يمنح أي فضاء مُعتبر لأي معارضة أساسية من أي نوع، حتى إن المطالبة بلباقات بسيطة - كتلك التي ينطوي عليها إدراج النصوص غير الغربية في المناهج الأساسية، أو إقرار حق النساء في الإجهاض أو في الأجر المتساوي أو في كتابة تاريخهن، أو الاعتراف بأن الضغوط الرامية إلى فرض سلوك موحد ومعيارى تهيم الأرضية للاختيار الجنسي الفردي - صارت تُفسر على أنها هجمات مجنونة على الحضارة الغربية وعلى «قيم الأسرة»، وانحلال صريح

لا بدّ لـ «العقل الأميركي»، بحسب تعبير آلن بلوم المغرض، من الدفاع عن نفسه إزاءه. ولا يعني هنا تحليل بنية ضغوط الوفاق التاتشريّ الريغانّي هذه، لكنّ من عواقبه المحددة أنّ الراديكالي الأكاديمي الفرد صار يشغل حيّزًا محاصرًا إلى درجة تجعل أيّ اشتباك نقديّ مع القيود المفروضة على تكوينه الفكري والسياسي أمرًا صعبًا. ونَحّا هجوم اليمين، بدلًا من ذلك، إلى تأكيد، بدلًا من ذلك، إحساس المرء بإنجازه. ومن المؤكّد أنّ قدرة اليمين هذه على أن يملّي قواعد الاشتباك، لا في الأكاديميا فحسب بل (أكثر من ذلك) في الثقافة ككلّ، ليست بدعًا من اليسار الجامعيّ، والأحرى أنّها دليل على قوة اليمين، وترسم الحدود الموضوعية لليّسار ذاته. لكنّ هذا الضغط على الحيّز العام المتاح لحوارات اليسار ومشاريعه تميّز أيضًا بقدرته على بلبلة التطور النظري داخل الحيّز المحدود الذي لا يزال موجودًا.

أولئك المنظّرون الأدبيون الأصغر سنًا الذين طلعت بهم الحركات الطلابية في أواخر ستينيات وأوائل سبعينات القرن العشرين في بريطانيا وأميركا الشمالية، والذين بدأوا مسيرتهم الأكاديمية بعد تهذبة أميركا التي بدأت مع فترة نيكسون الرئاسية الثانية ومع بدء بريطانيا الانزلاق من متّوعات العماليّة الويلسونية إلى الرجعية التاتشيرية الصريحة، وجدوا راديكاليّتهم أسيرة سلسلة من التناقضات. كان الوضع الدوليّ الذي شكّل إطارًا لقُدْر كبير من راديكاليّتهم وضعًا ثوريًا أشدّ الثوريّة: حرب فيتنام، الثورة الثقافية الصينية، حروب التحرير في المستعمرات البرتغالية، شخصيتا فيديل كاسترو ونشي غيفارا وقوتهما الهائلة، انتصار الجبهة الشعبية في تشيلي، الانتفاضات الطلابية من مكسيكو سيتي إلى باريس إلى لاهور. وكان تدريسهم الأكاديمي، في ذلك الحين، مسألة تتعلق أساسًا بالاختيار بين «النقد الجديد» من جهة، وفراي وبلوم وبول دي مان من جهة أخرى. وقلة منهم فحسب هي التي كانت قد حددت سبيلها، آنثذ، من خلال لوكاش. وكاد غرامشي أن يكون مجهولًا تمامًا في العالم الناطق بالإنكليزية، ولم يكن ريموند وليامز قد طلع بكثير من أعماله الأفضل. كانت الفجوة بين ما حرّكهم سياسيًا وما يفعلونه أكاديميًا واسعة بما فيه الكفاية، لكنّ «الحركة» التي شكّلوا جزءًا منها، على نحو متفاوِت، كانت موجودة آنثذ. بيد أنّ أولئك الذين كانوا الأكثر انخراطًا سياسيًا نادرًا ما وجدوا

مركزاً تنظيمياً متماسكاً لأنشطتهم حين بلغت شدة الحراك ذروتها؛ وأولئك الذين وجدوا مثل هذا المركز، كائنًا ما كان، اختفوا في غفلة العمل السياسي المباشر. ولم ته سوى قلة قليلة أطروحاتها للدكتوراه، وأولئك الذين أنهوها نادرًا ما بلغوا الحنكة الأكاديمية اللازمة ليصبحوا منظرين. والذين أصبحوا منظرين لم يكونوا، عمومًا، منخرطين في الحركة السياسية إلا بصورة هامشية. وغالبًا ما كان معظمهم قد عرف «الحركة» أكثر ما عرفها في اهتماماتها الاجتماعية الأخرى: الموسيقى بالتأكيد، وقراءات لينغ وماركوزه البديلة، والتظاهر العارض بلا شك؛ لكن كان هناك، خلال ذلك كله، ضغط كتابة أوراق بحثية فصلية ألمعية وأطروحات ألمعية مثلها. بعبارة أخرى، فإنَّ الناجين من «الحركة» هم غالبًا من نجحوا بعد ذلك في مهتهم. وكانت الراديكالية، بالنسبة إلى معظمهم، حالة ذهنية، يُحدثها التماهي الفكري مع الموجة الثورية التي اجتاحت كثيرًا من العالم عندما كانوا صغارًا بالفعل، بعيدًا عن الكدح اليومي الذي يكدحه حزبٌ سياسي أو نقابة، على سبيل المثال.

حين اطمأن هؤلاء على المواقع التي بلغوها، كان الوضع الدولي ذاته قد تغير. ففي المتروبولات، جرى احتواء حركة الحقوق المدنية من خلال رعاية أجزاء من البرجوازية الصغيرة السوداء، وتبدد المحتوى السياسي للحركة المناهضة للحرب بعد انسحاب القوات الأميركية من فيتنام، وعادت باريس ذاتها إلى طبيعتها ما إن انتهت الانتفاضة. علاوةً على ذلك، أدت دورات الركود والكساد الاقتصاديين التي بدأت في أوائل سبعينيات القرن العشرين إلى وضع الحركات المطالبة بالعدالة الاجتماعية موضع الدفاع. وفي العالم الخاضع للإمبريالية، تلقت تشيلي في هذه الأثناء ضربة حاسمة، وجرى احتواء كوبا، وأدُمجت الصين إلى حد بعيد، وكانت موجة الثورات ضد الرأسمالية قد انتهت عمليًا بحلول أواسط سبعينيات القرن العشرين. وحوصرت الدول الثورية التي نشأت في ذلك الحين اقتصاديًا وأُخرجت عن مسارها بالغزوات والتمردات التي هُندست من خلال بدائل، ولم يسمح لأي منها، من أنغولا إلى فيتنام، بأن يصبح نموذجًا لتنمية مجتمعات ما بعد الاستعمار. أما الانقلابات الثورية التي وقعت بعد ذلك - في إثيوبيا أو أفغانستان، مثلاً - فكانت بداياتها إشكالية في أحسن الأحوال؛ إذ كان منطلقها القطاعات

الراديكالية في الجيش. ولم يكن تطورها اللاحق أفضل من تطور الأنظمة الأخرى التي قامت على انقلابات «تقدمية» في أماكن أخرى من آسيا وأفريقيا. بعبارة أخرى، كانت هذه الفترة، بالنسبة إلى الحركات والدول الثورية في عالم ما بعد الاستعمار، فترة تفهقر بل تهاون صريح.

كانت هذه الفترة، علاوةً على ذلك، وفي حركة موازية، فترة توطيد مطرد للدولة القومية البرجوازية في كثير من باقي العالم بعد الاستعماري. وتحول التركيز الدولي، على هذا الأساس، من الحرب الثورية («فيتنام، فيتنام، فيتنامات كثيرة») إلى استراتيجيات ترمي إلى تحسين شروط الاندماج في العالم الرأسمالي مثل «حركة عدم الانحياز»، و«حوار الشمال والجنوب»، و«مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية» (UNCTAD)، و«النظام الاقتصادي الجديد»، و«المجموعة 77 في الأمم المتحدة»، أو كارتلات السلع الأساسية مثل «منظمة البلدان المصدرة للبترول» (OPEC). وإذا ما كانت الحقبة قد بدت في عام 1968 على أنها حقبة الطليعة الثورية، فقد بدت آنئذٍ، في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، حقبة البرجوازية الوطنية. وبابع الفكر الراديكالي في الجامعات هذا التوطيد الجديد للبرجوازيات الوطنية ما بعد الاستعمارية بتحويل تركيزه، على نحو حاسم، من الثورة الاجتماعية إلى القومية العالمية؛ في النظرية السياسية أولاً، ثم في انعكاساتها الأدبية.

في هذه اللحظة من تفهقر الاشتراكية، وانتعاش قومية البرجوازية الوطنية، نشأت مقولة «أدب العالم الثالث» النظرية، وكذلك الإلحاح الجديد على تحليل «المخطاب الاستعماري»، الأمر الذي دفع إلى تركيز الفكر على الماضي لا على المستقبل. وبما أن أولئك النقاد الذين تأثروا بما بعد البنيوية بصورة أساسية هم أنفسهم من كانوا قد وسموا القومية خلال هذا الطور بأنها المصدر الحاسم للطاقة الأيديولوجية في العالم الثالث، فإن خيبة الأمل التي بدأت نحو أواخر ثمانينيات القرن العشرين حيال دولة العالم الثالث (البرجوازية الوطنية)، قادت من ثم هؤلاء المنظرين الطليعيين إلى أن يعلنوا أن ما بعد البنيوية والتفكيك هي المواقف النظرية الحاسمة في نقد القومية ذاتها. وهذا ما يبدي عن ألمعية إدوارد

سعيد الشديدة إذ يصف رانا جيت غُها، وتالياً مشروع دراسات التابع⁽⁴⁰⁾ ككل، بأنه «ما بعد بنوي»⁽⁴¹⁾. ويمكن أن نشهد هذا النزوع ذاته لدى عدد كبير من منظري الأدب الأحدث عهداً، كما يمثل لهم هومي ك. بابا من بين آخرين. ذلك أن وضع ما بعد البنيوية على أنها البديل للقومية واضح تماماً في تعريفه الخاص للمشروع على نحو ما جمعه في كتاب الأمة والسرد:

كانت نيتي أنا يجب أن نظور، في توتر تعاوني لطيف، طيفاً من القراءات التي تورط ما أنت به النظريات ما بعد البنيوية من تبصّرات في المعرفة السردية... ليس الهامشي أو «الأقلية» فضاء تهيمش ذاتي احتفالي أو طوباوي. إنه تدخّل جوهري في تبريرات الحداثة - التقدم، التجانس، العضوية الثقافية، الأمة العميقة، الماضي الطويل - التي تسوّغ النزعات السلطوية «التأجيدية» داخل الثقافات باسم المصلحة الوطنية...⁽⁴²⁾

يعيش بابا، بالطبع، في تلك الشروط المادية لما بعد الحداثة التي تفترض منافع الحداثة بوصفها الأساس الذي يمكن أن تنطلق منه الأحكام على ماضي هذه المابعد. بعبارة أخرى، يقتضي الأمر نوعاً من المفكر بالغ الحداثة، بالغ الترف،

(40) دراسات التابع (*Subaltern Studies*)، نيار فكري ومجلة تحمل الاسم ذاته صدرت في عام 1982 ورأس تحريرها مؤرخ ماركسي هندي بارز هو رانا جيت غُها، ويتلخّص مشروعها الأصلي بإعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الاستعمارية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية أو من المنظور القومي للبرجوازية المحلية وإنما من خلال الدور التاريخي الذي مارسه الجماعات التابعة. فبدلاً من التركيز على النخب السياسية، أظهرت دراسات التابع الدور الناشط للعمال والفلاحين والنساء وسواهم من الجماعات التابعة في صنع التاريخ الهندي. وبدلاً من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركّزت على لحظات الصراع، ما شكّل إنجازاً أحدث أزمة في التاريخ المهيمن الاستعماري والبرجوازي المحلي أو القومي، كما ترى غاياتري سيفاك. إلا أنه في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وتسمينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف تمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكال تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتخذ من أوروبا مركزاً ومحوراً لها. وتأثر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثروا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد للنظرية ما بعد الاستعمارية. ومن أبرز هؤلاء بارنا تشاترجي، وغاياتري سيفاك، وهومي بابا، وجيان براكاش، ودييش تشاكر بارتي، ورانا جيت غُها نفسه. (المترجم)

(41) يُنظر مقالة إدوارد سعيد «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture» التي ناقشها

بشيء من الإسهاب في الفصل الخامس.

Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, p. 4.

(42)

بالغ الانخلاع كي يفضح كلاً من فكرة «التقدم» والإحساس بـ «ماضي طويل»، فضلاً عن «الحدائث» ذاتها، بوصفهما مجرد «تسويع للترعات السلطوية داخل الثقافات»، في خليط نظري يستحضر على نحو عشوائي ليفي شتراوس في عبارة، وفوكو في أخرى، ولاكان في ثالثة. أما أولئك الذين يعيشون داخل عواقب ذلك «الماضي الطويل»، خيرها وشرها، وفي الأماكن التي حرمت فيها أغلبية السكّان من منافع «الحدائث» كالمستشفيات أو الضمان الصحي الجيد أو حتى محو الأمية؛ فمن الصعب أن يلتبوا شروط مثل هذا الفكر. ومن ثم، فإنّ روابط الطبقة والموقع تسوق بابا، منطقياً، إلى احتفاء مسرف بسلطان رشدي يبلغ ذروته في تصريحات مثل التصريح التالي هو ذاته ضرب من التجميع على طريقة الخليط ما بعد الحدائث:

أميركا تؤدي إلى أفريقيا؛ دول أوروبا وآسيا تلتقي في أستراليا؛ هوامش الأمة تحل محل المركز؛ شعوب المحيط تعود لتكتب تاريخ المتروبول وروايتها. حكاية الجزيرة تُحكى من عين الطائرة التي تصبح «الزينة التي تُبقي العام والخاص في حالٍ من التشويق». معقل الهوية الإنكليزية بنهار لمرأى المهاجرين وعمال المصانع. مَحَسُ أميركا الويتمانيّ العظيم تُستبدل به صورة مكبرة لوارول، أو تركيب لكروغر، أو أجساد عارية لمابلثورب. و«الواقعية السحرية»، بعد ازدهار أميركا اللاتينية، تغدو اللغة الأدبية للعالم ما بعد الاستعماري الناشئ⁽⁴³⁾.

من المشكوك فيه، بالطبع، أن تكون «الواقعية السحرية» قد أصبحت «اللغة الأدبية للعالم ما بعد الاستعماري الناشئ»، إلا بقدر ما تمثل «الأمثلة القومية» الشكل العام الموحد لجميع السرديات العالمية، كما زعم جيمسن. فمثل هذه التصريحات هي الآن خصائص معنّدة في البلاغة المتفخخة للنظرية المتروبولية. لا يكتب جميع المتعاونين مع بابا وفقاً لوصفته، لكن مقالته في نهاية كتاب الأمة والسرد تبذل جهداً بالغاً، وإن يكن بطرائق الشعوذة، لإجهاض ضروب النقد الأخرى للقومية من خلال هذا العزف المألوف على «النظريات ما بعد البنيوية».

كان لهذا الوضع العام آثار مربكة ومبيلة على التطورات الأحداث في «النظرية»، ولا سيما على تلك الأقسام من النظرية الأدبية التي تضع شروط التعامل مع قضايا الإمبراطورية والمستعمرات والأمة. فقد ترتب على نوع من الضغوط خضوع السياسة لدرجات ملحوظة من التحجيم. وبات من الواجب أطراح أي محاولة لمعرفة العالم ككل، أو الاقتناع بأنه متاح للإحاطة العقلانية به، فضلاً عن الرغبة في تغييره، بوصفها محاولة ذميمة لبناء «سرديات كبرى» و«معارف شمولية». وكثيراً ما يتحدث المنظر عن الإمبريالية والقومية، بوصفهما ضدّين جدليين في بعض الأحيان إنّما بوصفهما وجهين للزيف ذاته في معظم الأحيان، لكن شغل الراديكالية الشاغل بات رفض العقلانية ذاتها (مشروع التنوير، كما صارت تُدعى)⁽⁴⁴⁾. وحدها القوة عالمية وغير قابلة للتغيير، أما المقاومة فيمكن أن تكون محلية فحسب؛ والمعرفة، بما فيها معرفة القوة، جزئية دائماً. والانتماعات لا يمكن أن تكون سوى متغيرة ومتعددة؛ فالحديث عن موقف ذاتي مستقر هو مطاردة لوهم «أسطورة الأصول». وفي بعض الأمثلة الأميركية المخففة من هذه النظرية عن تشتت الذوات التاريخية وتكررها، بات من الواجب أن تُستبدل بفكرة «التحري» التي تفترض إمكانية العثور على حقيقة ما قابلة للتصديق، فكرة «المحادثة» غير الحاسمة بطبيعتها. وقد تتحل فكرة النظرية هذه بوصفها «محادثة» هيئة الحوار الباخثيني⁽⁴⁵⁾، لكنها في الواقع لا تتحرك قط إلا في واحد من اتجاهين ممكنين.

الاتجاه الأكثر شيوعاً هو بلا شك ذلك النوع الأميركي الخاص من التعددية، الخالي من أي أثر للكمياسة والاستيعاب والاجتماعية، على الرغم من التعبير عنه

(44) جرى من ثم تطبيق هذه الموضوعات المألوفة في النظرية الفرنسية الحديثة على مسائل المستعمرات والإمبراطورية، في كل من النظرية الأدبية والاجتماعية، وبطرائق خاضعة وتابعة، على يد عدد من الأعضاء الهنود في هذه الطليعة «ما بعد البنيوية»، من هومي بابا إلى بارتا تشانرجي. يُنظر ضروب الفضح المشقة كثيراً التي يفضح بها هذا الأخير «التنوير» و«أساطير التقدم»... إلخ، في كتابه الذي يرى أن الفكر القومي خطاب مشتق: Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986).

(45) نبة إلى ميخائيل باخثين وأطروحاته عن تعدد الأصوات والحوار في الرواية. (الترجم)

في الأوساط النقدية الطليعية باللغة البارتية⁽⁴⁶⁾، لغة «لذة النص» و«العِب الدالّ الحرّ»، وما إلى ذلك. أمّا الاتجاه البديل، من جهة أخرى، فهو أشدّ قتامة، ذلك أننا إذا ما قبلنا الطبقات المتطرفة من الأطروحات الفوكوية - ومفادها (أ) أنّ أيّ ادّعاءات تدّعي أنّها واقعة ليست سوى أثر حقيقة⁽⁴⁷⁾ تُخَيِّدُهُ أحابيل الخطاب، و(ب) أنّ أيّ ادّعاءات تدّعي مقاومة القوة إنّما هي مشكلةٌ مبقّا كقوة - لا يبقى للنظرية من شيء تفعله سوى أن تهيم على وجهها بلا هدف بين الآثار - تعدّها، وتستهلكها، وتتجهّأ - خاضعةً إلى همسات الخطاب التي لا تنقطع، بوصفه الأصل والمصير على السواء. ولهذه «النظرية بوصفها محادثة» أثرٌ قويّ وملحوظ أيضًا في التسوية بين الأشياء. إذ بات المرء حرّاً في أن يقتبس من الماركسيين ومن المناهضين للماركسية، من النسويين ومن المناهضين للنسوية، من التفكيكيين، أو الظاهراتيين، أو أي منظرٍ يخطر في البال، لإثبات صحّة المواقف المتابعة في نقاش، ما دامت لديه قائمة طويلة من الاقتباسات، والمراجع والمصادر، وما إلى ذلك، على الطريقة الأكاديمية المنضبطة. كما أصبحت النظرية ذاتها سوقاً للأفكار، مع إمدادات ضخمة بالنظرية باعتبارها سلعة قابلة للاستعمال، بما يضمن حرية اختيار المستهلكين ومعدّل تقادم سريع. وإذا ما رفض أحدٌ هذا النموذج من اقتصاد السوق الرأسمالي الحالي، وتجرّأ بدلاً من ذلك على اختتام محادثة أو الدفاع عن تحزّب صارم في سياسات النظرية، فسوف يكون مذنباً عندئذٍ بالعقلانية والتجريبية والتاريخانية، وجميع ضروب العلل الأخرى التي ارتكبتها التنوير، كفكرة الفاعلين التاريخيين و/أو الذوات العارفة، على سبيل المثال. وقد أوجز ليوتار الذي لم يكن بالأسطون الصغير هو نفسه، أحد الأوجه الكبرى لهذا المنحى المحدّد في نظرية الأساطين الكبار بالقول: انتهى عصر الماركسية، نحن الآن في «عصر التمتع بالسلع والخدمات»! العالم، بعبارة أخرى، برجوازيّ.

يصدر كثيرٌ من النظرية الأدبية الطليعية اليوم عن هذه المراكز الفكرية

(46) نسبة إلى رولان بارت. (المترجم)

(47) أثر الحقيقة (Truth-Effect)، أو الأثر الوهمي للحقيقة، مصطلح يتكرر لدى فوكو ليشير به إلى

نسبية الحقيقة وعدم وجودها خارج السلطة وخطاباتها. (المترجم)

والسياسة، مع ميل استهلاكيّ صريح. وبصرف النظر عن الادعاء اللافت أنّ السياسة تكمن أساساً في تجذير ممارسة المرء لاختصاصه الأكاديمي، فقد نما بين المنظرين المنخرطين سياسياً ذلك النوع ذاته من الانتقائية الذي نجده لدى المنظرين التقنيين والمحافظين، نظرًا إلى الامتثال المتكافئ لضغوط لا يمكن التوفيق بينها؛ فليس من غير المألوف أن نجد غرامشي ومائيو أرنولد، على سبيل المثال، يُقتبسان تأييدًا للموقف النظري ذاته، كما لو أنّ الولاءات السياسية المختلفة إلى أبعد حدّ لدى هاتين الشخصيتين لا أهمية لها البتّة بالنسبة إلى شغلها الرئيس، النقد الأدبيّ. وبذلك نكون، في بعض هذه الطبقات الراديكالية أيضًا، إزاء الأنموذج ذاته من اقتصاد السوق الخاص بالنظرية.

الفصل الثاني

لغات الطبقة، أيديولوجيات الهجرة

إلى جانب التحولات في مصائر النظرية الأدبية التي أوجزناها في الفصل السابق، شهدت حقبة ما بعد الاستعمار أيضًا بعض التحولات الجوهرية في بنية الإنتاج الأدبي ذاته - ولا سيما في الإنكليزية والفرنسية، وكذلك في لغات أوروبية أخرى - وذلك في ما يخص ذلك المتن من الأعمال الذي جُمع منه مُعْتَمَد أدب العالم الثالث المضاد.

تمثّل إحدى خصوصيات هذه الحقبة في أنّ التوسع العام للتعليم والتخصص الحديث في كثير من البلدان التي صفت الاستعمار لم يُحدث تراجعًا في النصوص الأدبية المؤلفة والمنشورة في تلك البلدان بل أحدث زيادة عظيمة فيها إتمًا بلغات كانت قد استوردت في البداية من أوروبا، تُراوح من الإنكليزية إلى البرتغالية. وتُعَدُّ الهند الآن واحدة من أكبر أسواق العالم لإنتاج الكتب باللغة الإنكليزية وتوزيعها، وهي تفاخر بكثير من الروائيين بالغيّ الشهرة في تلك اللغة. ولدى شركة المنشورات الإنكليزية Heinemann قائمة دسمة من المؤلفين والكتب من أفريقيا والكاربي. وقد تمّ تكريس أحدهم، وهو وول سوينكا الذي لا يكتب إلا بالإنكليزية، من خلال منحه جائزة نوبل. ومن الإنصاف القول، كما أحسب، إنّ هؤلاء الكتاب الذين ولدوا في فضاءات عالمية أخرى - رشدي وغوش، أرما وأنشيب، لمينغ وهارس، دع عنك العشرات غيرهم، لا سيما من أفريقيا الجنوبية - غيروا الخريطة التقليدية للقصّ الإنكليزي تمامًا. ولا يمكن قول الشيء ذاته عن الشعر، ولا ربما عن التغير الحاسم بالمثل الذي ألحقه بباريس كتاب من البلدان الفرنكوفونية - على نحو لا يضاهيه سوى تلك الذروة التي بلغتها «الزنوجة»⁽¹⁾ - على الرغم من الحضور الأفريقي الكبير والمتزايد في السينما

(1) الزنوجة (Negritude)، حركة أدبية امتدت من ثلاثينيات القرن العشرين إلى خمسينياته، بدأت بين =

والقص الفرنسيين، وعلى الرغم من تزايد التدخلات الشمال أفريقية في القص الفرنسي الآن أشد التزايد. ومن الواضح أن هذا الإنتاج المتزايد للنصوص الأدبية باللغات المتروبولية من طرف كتّاب البلدان المستعمرة سابقاً يرتبط بأشياء كثيرة جداً، في أوضاع وطنية متباينة للغاية عبر القارات. وسوف أتناول في فصل لاحق موضوع الإنكليزية والدراسات الأدبية في الهند. لكن بعض الملاحظات العامة تبقى ضرورية في البداية.

١

بقدر ما كانت اللغة المتروبولية - اللغة الإنكليزية في حالة الهند - هي الأداة الثقافية والتواصلية الرئيسة في مَرَكْزَة الدولة البرجوازية في المرحلة الاستعمارية، فإنّ الاستخدام المتواصل لهذه الأداة في نُظُم الإدارة والتعليم والاتصال السائدة يبقى، من بين أشياء أخرى، مؤثراً على الصلة الثقافية العميقة - الشاملة تقريباً - بين الطورين الاستعماري وما بعد الاستعماري للدولة البرجوازية. وتشير واقعة توسع الإنكليزية، بدلاً من انكماشها، في هذا الطور اللاحق إلى إحكام الدولة الكبير واختراقها العميق لجميع جوانب المجتمع المدني، من خلال الإدارة والتخصص والتجارة والتعليم والإعلام؛ فالدولة هي رب العمل الرئيس، والمعلّم الأساس، والملّك الأكبر، والمتحكّم بوسائل الإعلام الإلكترونية. وما الأهمية الأدبية التي تحظى بها الإنكليزية سوى انعكاس لهذه الشبكة المتداخلة الكبيرة. لكن المطلب الثقافي الأساس للإنكليزية خلال المرحلة الاستعمارية لم يكن مطلباً أدبياً فحسب. كان المطلب، في الحقيقة، أن الهند متشظية بشدة داخلياً، ومتغايرة إلى أبعد حدّ، أشبه بفسيفساء من اللغات والأعراق، وأنها بحاجة إلى لغة مركزية كي تحافظ على وحدتها القومية؛ إذ كانت «الأمة» في هذا التصرّو مرادفاً لمقتضيات الإدارة وللدولة ذاتها في الحقيقة. والآن، بعد تصفية الاستعمار، بات عجزنا عن الاعتراف

= الكتاب الأفارقة والكاريبيين الناطقين بالفرنسية ويعيشون في باريس كاحتجاج على الحكم الاستعماري الفرنسي وسياسات الاحتواء. من شخصياتها البارزة ليوبولد سنغور (الذي انتخب في عام 1960 أول رئيس للسنغال) ولإيميه سيزار من المارتنيك وليون داماس من غويانا الفرنسية الذين راحوا ينضمّون للقيم الغربية على نحو نقدي ويعيدون تقييم الثقافة الأفريقية والانتخار بها. (المترجم)

أن تعقيد الهند الحضاري لا يمكن أن يُعاش أو يُفكر به بحسب ضرورات مَرَكَزَة الدولة القومية التي ورثناها من البرجوازية الأوروبية، وعجزنا الجوهري عن إعادة تنظيم العلاقات بين المركز والإقليم، أو ابتكار أشكال للوحدة مغايرة تناسب تعقيد مجتمعنا؛ بات ذلك كله يعني أن تلك الدلالات السابقة للإدارة والتخصص التي شغلت الإنكليزية مركزها، قد أعيد إنتاجها فحسب على نطاق واسع، وأنَّ المطلوب بأن تكون الإنكليزية قوةً موحَّدةً في الهند لم يتضاءل بل توسَّع. وعلاوة على ذلك، ترتبط هذه الاستخدامات المتسعة للإنكليزية في الهند، وللغات المترابولية في جميع بلدان آسيا وأفريقيا المستعمرة سابقاً، بترسخ الطبقات البرجوازية في هذه البلدان، وتوسُّعها، وارتفاع ثقافتها بنفسها، وزيادة رفاهيتها، وتطور حنكتها، بما في ذلك الشرائح الوسطى، ولا سيما البرجوازية الصغيرة الحديثة الحاضرة في التخصصات وفي أجهزة الدولة. وتبقى الهند، من بين جميع بلدان آسيا وأفريقيا التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، البلد الذي فيه أكبر برجوازية صغيرة متخصصة من حيث التعداد، وقد تركزت ككيان اجتماعي متميز وتطورت بما يكفي لأن تطالب بثقافة إنكليزية وتطمح إلى أن يكون لها كتابها، ودور نشرها، وسوقها المحلية المكتملة للكتب الإنكليزية.

ليس هذا المكان المناسب لمراجعة تعقيدات هذا الوضع، لكنَّ جميع المدن الكوسموبوليتية في البلد شهدت تطوراً واضحاً لإنتلجنسيا إنكليزية الأساس لا تعتبر أيَّ وثيقة أدبية وثيقة قومية ما لم تكن مكتوبة بالإنكليزية؛ وتعتبر كلُّ ما تبقى محلياً، ومن ثمَّ أدنى وجديراً بالنسيان، حيث تبرز الإنكليزية في هذه المخيلة لا باعتبارها واحدة من اللغات الهندية، كما هي عليه بالفعل، بل بوصفها لغة الاندماج الوطني والمدنية البرجوازية. وتمثَّلت إحدى عواقب السوق الداخلية الضخمة في أنَّ كثيراً من الكتاب الهنود البارزين الذين يكتبون بالإنكليزية اختاروا العيش في الهند - في تعارض حاد مع كتاب الكاريبي، مثلاً - الأمر الذي يساعد بلا شك في تعزيز زعمهم أنَّهم يمثلون - بل يجسِّدون - التجربة الوطنية الهندية، بالنسبة إلى قرائهم هنا وفي الخارج، في الوقت الذي تعمل واسطة الإنكليزية المشتركة على تمسين تلك الرابطة، والتصورات المترابولية لتلك الرابطة، بين الكتاب الذين يعيشون داخل الهند وأولئك الذين هاجروا إلى البلدان المترابولية. هكذا تغدو أنيتا

ديساي⁽²⁾ وبهاراتي مخرجي⁽³⁾ وجهي عملة واحدة، إذا جاز التعبير، في التصنيف العالمي لأدب العالم الثالث. وحقيقة توفير الهند قدرًا من الحريات الديمقراطية أكبر بكثير مما يوفره أي بلد من البلدان المستعمرة سابقًا تعني، بالطبع، أنه يمكن التعبير داخل البلد عن مدى واسع من المعارضة، ما يزيل إلى حد كبير تلك الظروف التي كثيرًا ما دفعت بالكتاب في كثير من البلدان الأخرى إلى المنفى السياسي.

لم تحدث ضروب التوطيد والتوسع ما بعد الاستعمارية هذه في فراغ، من الناحية التاريخية. فخلال المرحلة الاستعمارية ذاتها، كانت الإنجليز «القومية» التي عملت على نطاق الهند ككل، وضمت بعض فصائل الإنجليز التي تعتق الفكر القومي، قد نشأت أساسًا من الطبقات العليا والمتوسطة، ومن داخل المهن والتخصصات الأقرب إلى مؤسسات الدولة (الاستعمارية): الإدارة، القانون، التجارة، الصحافة المكتوبة بالإنكليزية، الهيئات التدريسية في الكليات والجامعات. وكان هناك أصلًا، خلال المرحلة الاستعمارية، انقسام هرمي مميز بين الوظائف «القومية» للإنجليز، تلك الوظائف التي كانت تُجرى بالإنكليزية، والوظائف المحلية التي كانت تُجرى باللغات الأصلية، من الأشخاص أنفسهم في بعض الأحيان إنما في مواقع مميزة. يصح هذا على المؤتمر الوطني الهندي كما يصح على الرابطة الإسلامية أو الحزب الشيوعي، ويصح على الصحافة أو العلوم الاجتماعية بقدر ما يصح على الإدارة الاستعمارية والمعاملات المالية أو الصناعية أو التجارية للقطاع الخاص. وقد عيش هذا الانقسام الأساس على مستوى العيش الفردي بمنوعات شتى، حتى بين القادة المشهورين. ومن رام موهان⁽⁴⁾

(2) أنيتا ديساي (Anita Desai) (وُلدت في عام 1937): روائية هندية وقاصة وكاتبة للأطفال نكبت بالإنكليزية، وأستاذة للعلوم الإنسانية في معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا. فازت بجوائز عدة. من أعمالها: ليلي ألبا الطاووس، أصوات في المدينة، غبار الماس، نار على الجبل، قرية على البحر، وضع النهار. (المترجم)

(3) بهاراتي مخرجي (Bharati Mukherjee) (1940 - 2017): روائية وقاصة وأستاذة جامعية هندية الأصل، عاشت لاحقًا في إنكلترا والولايات المتحدة وسواهما. من أعمالها: ابنة النمر، ياسمين، ظلام، أب، أيام وليالي في كلكتوتا، وسواها. (المترجم)

(4) إذا اعتبرنا غاندي معروفًا، فإن الراجا رام موهان روي (Raja Ram Mohan Roy) (1772 - 1833) واحد من أوائل الإصلاحين الهنود على المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية. اشتهر بمحاولته إلغاء طقس الساتي الذي تُجبر فيه الأرملة في مناطق من البنغال على التضحية بنفسها عند وفاة الزوج.

إلى غاندي، ومن راجغوبال أشتاريا⁽⁵⁾ إلى مولانا محمد علي⁽⁶⁾، كان ثمة تقليد عظيم من الثنائية اللغوية وسهولة التنقل بين اللغات في التواصل. كان نهرو يتكلم الأوردية والهندية بطلاقة لكنه لم يكن يكتب إلا بالإنكليزية. ولم يكن جناح⁽⁷⁾ قادرًا على تدبر أموره جيدًا بعيدًا عن الإنكليزية. وكان آزاد⁽⁸⁾ باحثًا متبحرًا في العربية والفارسية، يقرأ الإنكليزية على نحو متقطع لكنه كان واحدًا من أساطين الأوردية في هذا القرن. ولا تزال بعض هذه الأنماط قائمة، إنما مع منوعات ذات صلة بنقاشنا الحالي. وتضرب «الإنتلجنسيا» القومية اليوم بجذورها في اللغة الإنكليزية أكثر منها في أي لغة من اللغات الأصلية⁽⁹⁾. وتشغل الهندية الآن حيزًا أكبر بكثير في وسائل الإعلام الإلكتروني والثقافة الشعبية (الأمر الواضح في الشمال، وكذلك في الجنوب، من خلال السينما والتلفزيون). ومن المحتمل أن تكون أنواع خصبة من الثنائية اللغوية في حال من التراجع، أما الإنكليزية فهي الآن في سياق البروز بوصفها لغة رئيسة للكتابة القصصية التي يكتبها كتاب موهوبون أشد الموهبة. وهذه التحولات في المرحلة ما بعد الاستعمارية عززت الميل - بين المثقفين المثروبوليين خصوصًا، وكذلك في قطاعات كبيرة من الإنتلجنسيا البرجوازية في داخل الهند - إلى رؤية نتائج الإنتلجنسيا التي تكتب بالإنكليزية

(5) راجغوبال أشتاريا (Rajgopal Achan) (1878-1972): سياسي وقانوني ورجل دولة هندي من الناشطين من أجل الاستقلال. من مناهضي الأسلحة النووية الأشداء والمدافعين عن السلام العالمي. كان من قادة حزب المؤتمر الهندي ثم غادره وأسس حزب سواتاترا المعارض في عام 1959. وهو كاتب قدير قدم مساهمات باقية للأدب الهندي المكتوب بالإنكليزية. (المترجم)

(6) مولانا محمد علي (Mohammad Ali Jauhar Mulla) (1878-1931): قائد إسلامي وناشط من أجل الاستقلال وباحث وصحافي وشاعر هندي، وهو واحد من زعماء ما يُسمى حركة الخلافة. انضم إلى حزب المؤتمر الهندي ورأسه لأشهر، كما أنه واحد من مؤسسي الرابطة الإسلامية لمعوم الهند وأحد رؤسائها. (المترجم)

(7) محمد علي جناح (1876-1948): مؤسس باكستان. قاد نضال المسلمين في شبه القارة الهندية، الذي نجم عنه نشوء دولة باكستان. (المترجم)

(8) هو محيي الدين أحمد بن خير الدين (1888-1958) المشهور بلقب أبو الكلام آزاد، أو مولانا آزاد، باحث هندي وأول وزير للتعليم في الهند بعد الاستقلال. ترجم القرآن إلى الأوردية. وكان أكبر قادة المؤتمر الوطني الهندي المسلمين خلال حركة الاستقلال ورأس الحزب لفترة. (المترجم)

(9) سوف نوضح في الفصل السابع بعض هذه القضايا والمقولات المفهومية. يُنظر المبحث 6 خصوصًا.

في المدن الكوسموبوليتية باعتبارها الوثائق الأساسية للأدب القومي في الهند. وباتت شراكة التصور العابرة للقارات هذه، وهي في جوهرها صَرْبٌ من التحالف الطبقي، راسخة تمامًا في هذه الأثناء.

يصعب هنا تلخيص الجدالات الكثيفة والمعقدة التي جرت، ولا بدّ من أن تجري مرارًا وتكرارًا، حول دور الإنكليزية في الهند، كما يصعب تلخيص ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار مترددة حول هذه القضية. وليس المقصد، في أيّ حال من الأحوال، أن نفصح دور الإنكليزية في الهند بطريقة لا تاريخية، أو أن ندفع النقاش في اتجاه محليّ التزوع. لا يمكن المرء أن يرفض الإنكليزية الآن، على أساس اقتحامها الاستعماري في البداية، إلا بقدر ما يمكنه مقاطعة السكك الحديدية للسبب ذاته. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد، في الحقيقة، أنّه حتى التشكيل اللغوي الذي اتخذ في النهاية هيئة السنسكريتية كان قد أتى، في حينه، من غير مكان، شأنه شأن أسلاف الأغلبية العظمى من البشر الذين يسكنون الآن سهول الغانج. والتاريخ ليس متاحًا للتصويب في الحقيقة بالعودة إلى لحظة متخيّلة قبل قرون، قبل أن يضرب التشويه الاستعماري أطنابه، أو قبل اقتحام الإسلام، أو قبل ما يُسمّى عمومًا غزو القبائل «الآرية». والروح الحضارية الهندية، إنّ كانت هناك مثل هذه الروح، موسومة عميقًا وفي جميع الأحوال بعمليات هَنْدَة⁽¹⁰⁾ للغات والأدوات، بل حتى لمن حلّ في هذه الأرض من شعوب كانت من الغرباء في البداية، ومن الضواري المعتدية في بعض الأحيان. والإنكليزية هي الآن بساطة واحدة من لغات الهند الخاصة، وما هو موضع نقاش في الوقت الحاضر ليس إمكانية نبذها بل طريقة تمثيلها في نسيجنا الاجتماعي، والسييل الذي تُستخدَم به، مثل أيّ بنية كبيرة أخرى من بنى الاختلاف اللغوي، في عمليات التكوين الطبقي والامتياز الاجتماعي، هنا والآن.

يُشار إلى هذا الامتياز الذي يُضفى على لغةٍ بعينها، في العمليات الاجتماعية عمومًا، من خلال استخداماتها في إدارة الدولة، وفي تلك القطاعات الإعلامية الأقوى التي تُعدُّ «قوميةً»، وفي مؤسسات التعليم العالي، وفي توافرها المتباين

(10) الهَنْدَة (Indianization)، إضفاء الطابع الهندي، على نحو ما نقول قُرْسَة أو أَمْرَقَة. (المترجم)

للطبقات المالكة والطبقات العاملة على التوالي، وفي زيادتها فرص النفاذ إلى سوق العمل وتالياً في الهيبة الأكبر التي تسبغها على الشخص الذي يتكلمها بطلاقة، وما إلى ذلك. وما إن تتم هذه العمليات بكاملها، وتندمج فيها البرجوازية والأقسام المتخصصة من البرجوازية الصغيرة اندماجاً تاماً، حتى يتضح أمران، في الأقل، في شأن «الأدب» لجميع أولئك الذين جرى إدماجهم على هذا النحو. أولهما، هو أنه يبدو حتمياً، إذا ما جُمِعَ أرشيفُ للأدب «القومي»، أن لا يُمكن جمعه إلا بهذه اللغة. وثانيهما، فيما يتعلق بالنصوص المفردة، أن لا يمكن القول إن لها طابعاً تمثيلاً، للأدب «القومي»، ما لم تكن متاحةً بهذه اللغة، في حين يُعتبر كل شيء آخر «محلياً»، ولا يمكن للرواية «المحلية»، مثلاً، أن تغدو جزءاً من الأرشيف «القومي» إلا بقدر ما تُشكّل، من خلال الترجمة الكاملة أو من خلال ملخص موثّق و/أو شرح، في اللغة المحددة مسبقاً، بإعلان رسمي أو من دونه، بوصفها اللغة المناسبة لبناء الأرشيف «القومي».

يمكن أن نضيف أن اتضاح حتمية مثل هذه العمليات لأولئك الذين يشاركون في إعادة إنتاج هذه البنية، لا ينبجم عن أن هذه الأخيرة تخدم مصالحهم وتفتح لهم مجالاً للامتياز فحسب. تلك المصالح حاضرة بلا شك، لكن مادّة ذلك الاتضاح لا تنشأ في الحقل الأدبي بل في تلك العمليات الأكبر بكثير، تلك العمليات السياسية وغير الأدبية عموماً التي تشكّل هذا الحقل في المقام الأول؛ فلفة المجتمع السائدة، مثل الأيديولوجيا السائدة ذاتها، هي دائماً لغة الطبقة الحاكمة. ولا يمكن تغيير هذا الامتياز الذي يتمتع به النص الأدبي الإنكليزي في وسائل الإعلام «القومية» والأرشيف «القومي» - فضلاً عن أن الجامعة والمؤسسة الأدبية المتروبوليتين - بأي قدر مهمّ ما لم تُجرِ تغييرات كثيرة أخرى في مجالات أبعد بكثير من الدراسات الأدبية في حدّ ذاتها.

2

يوفّر الأدب المُنتج في البلدان المستعمرة سابقاً، لكنّه مُنتجٌ مباشرةً بلغاتٍ استوردت في البداية من أوروبا، نوعاً من الأرشيف للجامعة المتروبولية كي تفسّر على أساسه التشكيل النصّي لـ «أدب العالم الثالث». لكن هذا الأرشيف

ليس الأرشيف الوحيد المتاح، ذلك أنَّ المرحلة التي أعقبت تصفية الاستعمار شهدت أيضًا توسيعًا وترسيخًا شديدين لتقاليد أدبية بعددٍ من اللغات المحلية. وثمة، بالطبع، تنوعات مناطقية كثيرة حتى في هذه الظاهرة، لكنَّ بمقدورنا أن نعمم ونقول إنَّ كتاب اللغات المحلية، في معظم مناطق شبه القارة، أتوا تاريخيًا من المراتب الدنيا للبرجوازية الصغيرة المتخصصة و/ أو قطاعات الملاك الصغار الأكثر تقليدية. لكن هذا أيضًا يتغير الآن، لأنَّ منظومات الرعاية التابعة للدولة تخلق اهتمامًا باللغات المحلية على مستويات رفيعة من الثراء أيضًا. وليس على المرء سوى أن يفكر بتوسع الأدب الهندي - وتوسع اللغة الهندية ذاتها، من خلال وسائل الإعلام الإلكترونية وسواها - منذ الاستقلال، كي يفهم ما أعنيه. ولا يتوفر كثيرٌ من هذا النوع من الأدب مباشرةً للمنظرين الأدبيين المتروبولين لأنَّ أيًا منهم، على الرغم من تبخرهم المعتاد في اللغات المتروبولية، لا يكاد أن يكون قد اهتم قط بلغةٍ آسيوية أو أفريقية. لكن أجزاء وظلالًا من هذه الآداب تتوافر الآن في الغرب، وذلك أساسًا بالطرائق الثلاث التالية.

جى إلى الآن، ولا يزال يجري تقليديًا، جمع القسم الأكبر من الأرشيف الذي تولدت منه معرفة ما يُسمَّى بالعالم الثالث داخل مؤسسات البحث والتفسير المتروبولية التي يديرها ويشغلها على نحوٍ مميّز كادر غربي في أغلبيته العظمى. وثمة أفراد غير غربيين يُستخدمون أيضًا في هذه المؤسسات ذاتها على نحو متزايد، لا سيّما مؤخرًا في المرحلة ما بعد الاستعمارية، وإن كانوا يحتلون على نحو دائم تقريبًا تلك المواقع الثانوية الخاضعة. والأرشيف ذاته منشئت ومبعثر في فروع أكاديمية وأجناس كتابية لا تُعدّ ولا تُحصى - بدءًا بإعادة البناء الفقه لغوية للكلاسيكيات وصولًا إلى تقارير المبشرين والمديرين ضئيلة الثقافة، ومن برامج دراسات المنطقة والحقول الأساسية في العلوم الإنسانية إلى مشاريع الترجمة التي ترعاها المؤسسات ودور النشر الخاصة على السواء - ما يولّد جميع ضروب الممارسات التصنيفية. وكان من الآليات الرئيسة المميزة في جمع هذا الأرشيف ذلك التعايش المؤسسي بين الباحث الغربي والمُخبر المحلي، وهو تعايش كثيرًا ما يُعاد أداؤه الآن - بطرائق أكثر حدقًا بلا شك - بين المنظر الأدبي الغربي المعاصر الذي لا يعرف في العادة لغةً غير غربية، والمترجم أو كاتب المقالات المحلي الذي يعرف في العادة لغةً أو لغتين.

هذا الأرشيف القديم، متعدد الفروع، والمشوش نوعاً ما توسع كثيراً في هذه الأيام، ولا سيما في مجال الدراسات الأدبية، من خلال تطوير آلية للترجمات الأدبية على وجه الخصوص، آلية ليست على درجة عالية من التطور مثل تلك التي تتداول النصوص بين البلدان المترابلية ذاتها، لكنها ليست قليلة الشأن. وبصرف النظر عن دور النشر الخاصة والمطابع الجامعية التي قد تنشر مثل هذه الترجمات من تلقاء نفسها أو في إطار برامج الرعاية، ثقة مؤسسات الدولة مثل ساهيتيا أكاديمي في الهند، فضلاً عن وكالات دولية مثل اليونسكو، فضلاً عن المؤسسات «الخيرية» الأميركية مثل الجمعية الآسيوية التي يمولها روكفلر وما لديها من برامج واسعة لمثل هذه المنشورات. أما تكملة هذه الترجمات فتمثل في المقالة النقدية والأجناس المرتبطة بها، وعادة ما يتجهها مثقف محلي يقرأ اللغة المحلية لكنه يكتب بوحدة من اللغات المترابلية. ويغدو بعض هذا النوع من الكتابة متاحاً في المترابليات، خالقاً طبعا وظلالاً لنصوص مُنتجة في فضاءات أخرى من العالم، لكنها نصوص غالباً ما تأتي مع سلطة المُخبر المحلي. وطبيعي أن آداب أميركا الجنوبية وأجزاء من الكاريبي تُتاح مباشرة للناقد المترابلي من خلال الإسبانية والبرتغالية والفرنسية والإنكليزية التي هي، في النهاية، لغات أوروبية. وثمة معاجم كاملة، وأساليب، وحاسبات لغوية باتت الآن موجودة بالإنكليزية والفرنسية والإيطالية، بسبب ترجمات ما تُسمى نصوص العالم الثالث من الإسبانية والبرتغالية. ويمكن للمنظرين الأميركيين الشماليين والأوروبيين إما أن يقرأوا هذه الوثائق الأدبية مباشرة، وإما - في حال لم يكونوا يتقنون اللغة الإسبانية أو البرتغالية تمام الانتقان - أن يتحدثوا عن تلك الآداب بألفة وسهولة رغم ذلك بفضل قابلية الأصول للترجمة. وعادة ما تُقرأ النصوص من آسيا وأفريقيا على غرار النص الأميركي اللاتيني، في الحقيقة، وذلك بغية التوصل إلى «أدب عالمي» متجانس.

بعبارة أخرى، تراكم على مدى العقود الثلاثة الماضية أو نحوها أرشيف واسع من النصوص ويات متاحاً للجامعة المترابلية كي تتفحصه وتفسره وتبّوه وتصنّفه وتحكم على جدارته في أن يُدرج ضمن منهاجها الدراسي ومُعتمّدها المُكرّس. ويات ممكناً، على مستوى هذا الأرشيف بالغ الاتساع من الكتب

الْمُتَجِّةَ فِي الْبُلْدَانِ الْمُسْتَعْمَرَةِ سَابِقًا لَكَتَّهَا مَكْتُوبَةٌ بِلُغَاتٍ غَرِيبَةٍ أَوْ مُرْتَجَمَةٌ إِلَيْهَا، قِيَامَ حِوَارٍ مُبَاشِرٍ بَيْنَ رِوَاثِي هَايْتِي وَرِوَاثِي هِنْدِي، مَثَلًا، وَنَشِئًا مَا يُسَمَّى «أَدَبُ الْعَالَمِ الثَّالِثِ»، بِتَصْنِيفَاتِهِ وَتَبْوِيَّاتِهِ النَّوْعِيَّةِ، مِنْ ذَلِكَ التَّقَارُبِ الْأَرْشِيفِيُّ؛ أَمَّا الْمَفَارِقَةُ السَّاخِرَةُ فِي هَذِهِ الْعَمَلِيَّةِ فَهِيَ بِلَا شَكٍّ قِيَامُ أَدَبِ الْعَالَمِ الثَّالِثِ عَلَى أَسَاسِ لُغَاتٍ غَرِيبَةٍ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي كَانَتْ تَبْدُو فِيهِ الْأَيْدِئُولُوجِيَا الْعَالَمِثَالِيَّةُ مُعَارِضَةً لِلْهَيْمَةِ الثَّقَافِيَّةِ الَّتِي تَعَارَسَهَا بِلْدَانُ غَرِيبَةٍ.

أَشْرْتُ أَعْلَاهُ إِلَى تَوْشَعٍ كَبِيرٍ بِالْمَثَلِ - أَوْ رُبَّمَا أَكْبَرَ - فِي عِدَدِ الْمَنْطُوقَاتِ الْأَدَبِيَّةِ، الْمَطْبُوعَةِ أَوْ غَيْرِ الْمَطْبُوعَةِ، بِاللُّغَاتِ الْمَحَلِّيَّةِ الَّتِي لَمْ تُرْجَمْ إِلَى اللُّغَاتِ الْمَتْرُوبُولِيَّةِ. وَهَذِهِ لَا تَنْتَمِي إِلَى أَيِّ أَرْشِيفٍ مُوَحَّدٍ؛ وَكَثِيرٌ مِنْهَا لَيْسَ لَهُ، فِي الْوَقَاعِ، أَيُّ وَجُودٍ أَرْشِيفِيٍّ عَلَى الْإِطْلَاقِ. وَمِنْ الصَّعْبِ أَنْ نَرَى كَيْفَ يُمْكِنُ اسْتِيعَابُ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ الْأُخْرَى مِنَ الْمَتَجَاتِ الثَّقَافِيَّةِ - غَيْرِ الْأَرْشِيفِيَّةِ بَلِ الْمَحَلِّيَّةِ وَالْأَوَّلِيَّةِ، الْمَتَوْلَدَةِ لَا عَنْ الْاسْتِعْمَارِ فِي حَدِّ ذَاتِهِ وَلَا عَنْ التَّضَادَاتِ الثَّانِيَةِ الشَّرْقِيَّةِ/الْغَرِبِيَّةِ بَلِ عَنْ تَوَارِيخٍ هِيَ فِي آنٍ أَقْدَمُ وَأَكْثَرُ مَحَلِّيَّةً وَأَكْثَرُ اسْتِمْرَارًا وَأَكْثَرُ تَنَوُّعًا وَاسْتِفَاضَةً وَأَكْثَرُ تَعْقِيدًا وَعَمَقًا شَعُورِيًّا - ضَمَّنَ أَرْشِيفٍ مُوَحَّدٍ لـ «أَدَبِ الْعَالَمِ الثَّالِثِ»، بِمَنْظُومَةِ الْأَجْنَاسِ وَالْمَقُولَاتِ الْخَاصَّةِ بِهِ. وَفِي ذَهْنِي هُنَا أَجْنَاسٌ هِيَ فِي الْأَسَاسِ شَفُوفَةٌ وَأَدَائِيَّةٌ، وَمَوَاقِعُ إِنتَاجٍ تَبْعَدُ كَثِيرًا عَنِ الْمَدَنِ الْكُبْرَى، وَمَرْكَبَاتٌ لُغَوِيَّةٌ بِكَامِلِهَا لَمْ يَجْرَ بَعْدَ تَمَثُّلِهَا فِي شَبَكَاتِ الطَّبَاعَةِ وَالتَّرْجُمَةِ. وَلَمْ تَتَضَحْ لِي بَعْدَ الْمَكَانَةِ الَّتِي تَحْتُلُهَا هَذِهِ الْأَنْوَاعُ الْأُخْرَى مِنَ الْمَتَجَاتِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخُبْرَةِ الثَّقَنِيَّةِ الْإِدَارِيَّةِ الَّتِي تُعْنَى بِتَصْنِيفِ مَوْجُودَاتِ «أَدَبِ الْعَالَمِ الثَّالِثِ» وَمَوَاصِفَاتِهَا الْعَامَّةِ وَنَشْرِهَا وَتَخْزِينِهَا وَحِرَاسَتِهَا.

3

مَا مِنْ أَرْشِيفٍ، مَهْمَا يَكُنْ وَاسِعًا، يُمْكِنُ أَنْ يَتَّسِمَ بِحَدِّ ذَاتِهِ بِأَهْمِيَّةٍ جَدِيدَةٍ أَوْ قُوَّةٍ جَدِيدَةٍ. وَفِي النِّهَايَةِ، فَإِنَّ آلِيَّةَ تَجْمِيعِ النُّصُوصِ مِنْ آسِيَا وَأَفْرِيقِيَا وَتَرْجُمَتِهَا وَالتَّعْلِيقِ عَلَيْهَا كَانَتْ قَدْ دَارَتْ فِي الْبُلْدَانِ الْمَتْرُوبُولِيَّةِ مِنْذُ مَتْنِي عَامٍ أَوْ نَحْوِهَا، وَأَدَّتْ إِلَى مَا يُسَمَّى «إِدْوَارْدَ سَعِيدٍ» «الْإِسْتِشْرَاقِ»، وَلَيْسَ إِلَى مَقُولَةِ «أَدَبِ الْعَالَمِ الثَّالِثِ»، وَهُوَ صَنْفٌ جَدِيدٌ يُشِيرُ إِلَى تَغْيِيرٍ عَمِيقٍ فِي الْوَضْعِ الْاجْتِمَاعِيِّ السَّائِدِ الْآنَ فِي تِلْكَ

البلدان ذاتها. ذلك أنَّ هذه هي المرة الأولى التي تجتمع فيها جماعات إثنية كبيرة من مختلف البلدان المستعمرة سابقًا في المتروبولات بطريقة تدفع شرائح واسعة إلى أن تطلق أنواعًا جديدة تاريخيًا من الطلب على الاندماج في الطبقة المتوسطة المتخصصة المأجورة وأنماط تعليمها وعملها واستهلاكها وتقويمها الاجتماعي وترقيها الوظيفي.

يعاكس هذا من مناحٍ جوهرية الدور التاريخي الذي أدته الأقليات غير الأوروبية، ولا سيما في الولايات المتحدة، حيث كان للأقلية الأمريكية الأفريقية، بطبيعة الحال، حضور أقدم بكثير، منذ الأيام الأولى لتجارة الرقيق واستعمار الأميركيين. فالبنية العنصرية التي نشأت على صرح العبودية المسبق كانت قد عوّقت على نحوٍ تكوينيٍّ حتى تلك الأقلية الأكبر والأقدم بين الأقليات الإثنية، حيث لم تنشأ حتى وقت متأخر من السنوات التي أعقبت الحرب سوى طبقة متوسطة أولية إلى أبعد حدٍّ وبالغة الفقر في أحسن الأحوال⁽¹¹⁾. وكانت مآثر نهضة هارلم⁽¹²⁾ ومحدودياتها في عشرينيات القرن العشرين قد انطلقت من هذا التطور المعروق وهذا التبلور المتأخر للشرائح المتخصصة السوداء. لكنَّ بعض الأقليات الإثنية الأخرى - حتى لو طرحنا القليل المتبقي من السكّان الأصليين الذين استؤصلوا في سياق الاستعمار الإبادي - تجمّعت أيضًا على مدى قرن أو أكثر. ومنذ أن ضُمَّ من المكسيك ما غدا الآن جنوب غرب الولايات المتحدة، حظيت هذه الأخيرة أيضًا بعدد كبير ومتزايد من العمال ذوي

(11) يُنظر : Franklin Frazier, *Black Bourgeoisie: The Rise of a New Middle Class* (New York: The Free Press, 1957).

هذا كتاب كلاسيكي صغير بين الدراسات الكثيرة التي أوضحت تمامًا كم كانت هذه الشريحة في الولايات المتحدة ضيقة القاعدة، وقلقة التوازن، ومن البرجوازية الصغيرة الدنيا أساسًا إلى ما بعد الحرب. ولم يحدث أيّ توسع ملحوظ في الطبقة المتوسطة الأميركية الأفريقية في الولايات المتحدة إلا بعد حركة الحقوق المدنية في ستينات القرن العشرين وبطرائق لا تمكن مقارنتها ولو من بعيد بطرائق الطبقة المتوسطة البيضاء.

(12) نهضة هارلم (The Harlem Renaissance)، هو الاسم الذي أطلق على الانفجار الثقافي والاجتماعي والفني الذي جرى في هارلم بين نهاية الحرب العالمية الأولى وأواسط ثلاثينيات القرن العشرين، حيث كانت هارلم المركز الثقافي الذي اجتذب الكتاب والفنانين والموسيقين والمصورين والشعراء والباحثين السود ليجدوا فيه مكانًا للتعبير عن مواهبهم. (المترجم)

الأصول اللاتينية الذين طرأت عليهم زيادة ضخمة باستعمار بورتوريكو ونتيجة الوضع الحالي الذي تعيشه أميركا الوسطى بمجملها، بما في ذلك جزء كبير من المكسيك ذاتها، بوصفها مستودعًا متقلبًا لليد العاملة تستخدمه الولايات المتحدة. وبعد بلوغ الحدود في كاليفورنيا وتخطيها - إلى الفيلبيين مباشرة، على سبيل المثال، مع مواطني أقدام في جميع أنحاء المحيط الهادي - تدفقت موجات جديدة من المهاجرين من شرق آسيا أيضًا: لبناء الجسور العظيمة والأنفاق تحت الأرض والسكك الحديدية، وللعمل في المناجم في بعض الأحيان، بل ولالتقاط الفاكهة والخضروات والقمامة في بعضها الآخر. وبنية الاستغلال التي أُلقي فيها هؤلاء المهاجرون المستعمرون هي الجوف البهيم لأسطورة أميركا بوصفها أرض الحرية والفرص. بعبارة أخرى، لقد سار التطور الديموغرافي للولايات المتحدة على غرار مميز منذ بدايات العبودية، وظل السكّان غير البيض إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية في صفوف الطبقة العاملة وجيش العاطلين من العمل بصورة أساسية.

بدأت هذه الديموغرافيا الاجتماعية تشهد بعض التحولات الملحوظة في الوقت الذي بلغ ازدهار ما بعد الحرب أوجهه وتسلّمت إدارة كينيدي مقاليد السلطة، ووعدت بـ «حدود جديدة» لأميركا. وفي تطوّر كانت له عاقبته بعيدة المدى، اتسع نطاق الشرائح التجارية والمهنية الأميركية الأفريقية اتساعًا كبيرًا. وفي ذلك الحين، كان قد وُجِدَ أصلًا خطابٌ نقديّ ناضج خاصّ بـ «أدب أسود» مميز بوصف هذا الأخير مقولة ثقافية محددة تعي ذاتها وتبلغ من العمر ما يزيد على نصف قرن، وكانت «النهضة السوداء الجديدة» في ستينيات القرن العشرين - وهي في جانب منها رفضٌ لسيرورات التبرجز الذي وصفه ألين لوك، في مقالته الشهيرة «الزنجي الجديد»، بأنّه الغاية المنشودة لنهضة هارلم في عشرينيات القرن العشرين⁽¹³⁾ - الفرار لما تلى ذلك من تأكيد «آداب أقلّوية» أخرى لذاتها، ولا سيما

(13) يُنظر: Aline Locke (ed.), *The New Negro* (New York: Boni, 1925; Atheneum, 1968).

هذا الكتاب هو، بالطبع، المختارات الكلاسيكية التي افتتحت نهضة هارلم بوصفها حركة تعي ذاتها. والإشارة هنا هي إلى مقالة الكاتب التي تحمل العنوان ذاته، وهي مقالة ألمعية متبصرة لكنها نجادل طلبًا للإدراج في المعتمد المكرّس الأميركي بشروطه الفائقة: «نحن أخيار بما يكفي»، «مظلمكم نعمًا»، إذا جاز -

في التجمعات البورتوريكية على الساحل الشرقي، والشيكانو في الجنوب الغربي بصورة رئيسة، والآسيويين الأميركيين في الأحياء الصينية في سان فرانسيسكو ونيويورك، إذ كان في هذه الفترة أيضًا أن دخل أبناء الطبقات العاملة ذات الأصول اللاتينية والشرق آسيوية الكليات الأميركية بأعداد كبيرة. وتمكن الإشارة إلى أن مقولة «أدب العالم الثالث» اللاحقة قد صيغت من بعض النواحي وفي البداية على غرار «الأدب الأسود»، بوصفه معتدًا مكرسًا مضادًا مميزًا له اختلافه النوعي. وإذا ما كان قد أُسبغ على مقولة «أدب العالم الثالث» طابع عابر للقوميات، فإن ذلك أيضًا يرجع إلى أنه ما من أقلية إثنية أخرى في الولايات المتحدة، باستثناء الأميركيين الأفارقة والشيكانو إلى حدٍّ أقل بكثير، تبلغ من الكبر ما يكفي لأن تشد تعديل الجامعة ومعتمدها المكرس باسمها على وجه الحصر.

تمثّل مفارقة بريطانيا، في هذا الوقت، في أن أعداد سكّانها غير الأوروبيين بقيت قليلة نسبيًا طوال المرحلة الاستعمارية، لكن الهجرة السوداء - من أفريقيا، والكاريبي، وبشكل رئيس من شبه القارة الآسيوية - ازدادت بشكل ملحوظ بعد تصفية الاستعمار، إلى درجة أن بريطانيا لم تشهد إلا منذ أواخر ستينيات القرن العشرين نضج الشريحة الجديدة المتوسّعة من السود البريطانيين الذين طالبوا، على أساس التعليم والكفاءة المهنية، بضروب جديدة من تمثيل الطبقة الوسطى تنطلق من استيعاب غير عنصري في بنى العمل والملكية كما تنطلق من الاعتراف بالاختلاف الثقافي. عملت مقولة «أدب الكومنولث»، بما تنطوي عليه من معيارية وتطبيع، على أخذ هذه الضغوطات في حسبانها في الطور الأول، لكن التحديات التي واجهت هذا التركيب الذي ابتدعه المجلس الثقافي البريطاني

= القول. ويتضح التعارض مع «النهضة السوداء الجديدة» في ستينيات القرن العشرين تمام الاتضاح لو ألقينا نظرة على بعض المختارات النمطية لهذه المرحلة اللاحقة. يُنظر منها: LeRoi Jones and Larry Neal (eds.), *Black Fire* (New York: William Morrow, 1968); Clarence Major (ed.), *The New Black Poetry* (New York: International Publishers, 1969); Ed Bullins (ed.), *New Plays from the Black Theater* (New York: Bantam, 1969); June Jordan (ed.), *SoulScript: Afro-American Poetry* (New York: Doubleday, 1970), and Orde Coombs (ed.), *We Speak as Liberators* (New York: Donald Mende, 1970).

ولا يستل لوك، بالطبع، نهضة هارلم بكاملها (كان مكاي، مثلاً، مختلفًا جدًا)؛ كما أنني لا أقصد التعميم في شأن التطورات التي اعترت الأدب الأسود في ستينيات القرن العشرين.

تفاقت لاحقًا. وكانت الواقعة الحاسمة هي أنَّ هذه المرحلة ذاتها شهدت أيضًا - في كلٍّ من بريطانيا والولايات المتحدة - هجرة جديدة هائلة من آسيا انضافت إلى الجماعات الآسيوية الموجودة من قبل، لكنها غيّرتها أيضًا إلى حدٍّ بعيد. كانت هذه نوعًا من الهجرة جديدًا تاريخيًا. ففي بريطانيا، ظلَّ مكوّن الطبقة العاملة قويًا جدًّا، لكنَّ أقسامًا واسعة من الشرائح المتخصصة بل والطبقات الرأسمالية تمامًا جاءت أيضًا كمهاجرين ومستوطنين. وفي الولايات المتحدة كان التحول أكثر احتدامًا بعد. فالنمط التاريخي للهجرة الأوروبية أساسًا ضاهته، ثمَّ تخطته، هجرةٌ من الإمبراطورية: عرب، ذوو أصولٍ لآتينية، وقبل هذا وذاك آسيويون. ومن الحسن أن نتذكر أن هذه كانت أوّل مرة، منذ أواخر ستينيات القرن العشرين وصاعدًا، تغدو فيها الهجرة من الهند كبيرة عددًا وأكبر بكثير من أي وقت مضى.

كان مهمًّا بما فيه الكفاية أنَّ هؤلاء كانوا آسيويين من غير البيض مختلفين عن الأوروبيين البيض المألوفين، لكنَّ التحول الطبقي كان حاسمًا بالمثل. فأغلبية هؤلاء الآسيويين لم تأت للقيام بعمل يدوي والالتحاق بالطبقة العاملة، بل لإقامة مشاريع تجارية أو للالتحاق بالبرجوازية الصغيرة المتخصصة. وكانت الهجرة الهندية إلى الولايات المتحدة في أغليتها الساحقة برجوازية صغيرة وتقنية إدارية، أمّا أبناء الطبقات العاملة الهندية فغالبًا ما ذهبوا لبيع قوة عملهم في منطقة الخليج، ثمَّ في إنكلترا. ثمّة، بالطبع، جزء ينتمي إلى الطبقة العاملة أيضًا، وثمرّة كثيرون لا يحتلون في صفوف البرجوازية الصغيرة سوى أدنى المراتب؛ لكن الفصام الثقافي بين هذا الجانب الأفقر من المهاجرين والإنتلجنيا الجامعية ينزع إلى أن يكون في الهجرة أكبر مما كان عليه في البلد الأصلي. وعلاوةً على الرخاء والأمان النسبيين اللذين ضمنتهم الدخول الشخصية للأكثر ثراء، كانت هناك أيضًا التكنولوجيا الجديدة للسفر الجوي المتاح بسهولة، ووسائل الاتصال، والأشرطة السمعية والبصرية، والشحن البريدي السريع، وما إلى ذلك، ما سهّل الحفاظ على الروابط مع الوطن على نحو لا سابق له في التاريخ.

يتداخل مع هذه الأنماط من الهجرة الوضع الغامض لطالب الدراسات العليا الوافد من أماكن أخرى والذي يدرس تحت وطأة المُعْتَمَد المَكْرَس القائم، ويتمرد عليه، ويضع إزاءه أنواعاً أخرى من النصوص، ولا سيما إذا ما أُتِيحَ أيُّ منها من منطقته في العالم. وعندئذٍ تغدو هذه الأنواع الأخرى من النصوص الأساس، والوثيقة، بل المُعْتَمَد المَكْرَس المضاد اللازم لتأكيد ذاته القومية. ويتوافق هذا الخيار مع التباسات من نوع وجوديٍّ، عجلت بها تناقضات الجامعة المنروبولية، الليبرالية، البيضاء على نحوٍ طاعٍ. فهي بطبيعتها موقع امتياز، والطالب يأتي إليها طامحاً إلى المشاركة في هذا الامتياز. صحيحٌ أنَّ من الممكن دائماً دفع الصورة الليبرالية والتعددية التي لدى الجامعة عن ذاتها كي تفسح مجالاً للتنوع والتعدد الثقافي وما هو غير أوروبي، وصحيحٌ أنَّه يمكن أن تنشأ وظائف عن مثل هذه الضروب من إعادة التفاوض على العقد الثقافي، لكن هذه الجامعة الليبرالية ذاتها عادة ما تكون، بالنسبة إلى الطالب غير الأبيض، مكان وحشة، بل وذعر؛ ذلك أنَّ الإقصاء يكون سافراً في بعض الأحيان، مع أنَّه غالباً ما يكون مهذباً وصامتاً فحسب، وتغدو وثائق ثقافة المرء مناجل صغيرة يشقُّ بها طريقه عبر التفاضات التحيز اللبق. ولا يقوى معظم هؤلاء الطلاب على اختراق التباسات هذا الإغواء والصدِّ؛ وبعضهم يعود، لكن كثيراً منهم يضع في ملاهي المساكن الشيعة والعودة المستحيلة. ومن هذه التعاسات تنشأ نخبة أكاديمية صغيرة تدرك أنَّها لن تعود، وتنضمَّ إلى هيئة التدريس في هذه الجامعة المنروبولية أو تلك، وتردد على دوائر المؤتمرات والمطابع الجامعية، وتُبدِي، بأكبر قدر من البراءة الشخصية والحماسة التبشيرية في معظم الأحيان، رهانات كبيرة على الثمين الزائد لما سبقت تسميته «أدب العالم الثالث»، وحين تتغيَّر التقلّعات، توفَّق بين هذه المقولة وما بعد البنيوية ذاتها. هذا غدا الآن نمطاً مألوفاً تماماً أيضاً.

لكنَّ ثمة نوعاً آخر من الأفراد أيضاً، وأنا هنا أطرح عاملاً تصعب عليّ مناقشته على خلفية الهند، ألا وهو عامل المنفى! لا أقصد أولئك الذين يعيشون في المتروبولات لأسباب مهنية تخصصية لكنهم يستخدمون كلمات مثل «المنفى» أو «الشتات» - تلك الكلمات التي نُقِشَتْ فيها قرون من الألم والتشرّد - كي يشيروا إلى ما هو، في النهاية، مصلحتهم الشخصية ليس غير. من أقصدهم، بخلاف

ذلك، هم أولئك الذين حرمتهم سلطة الدولة - أي دولة - أو خوف البطش بهم شخصيًا من العيش في مسقط رأسهم بعكس إرادتهم ورجبتهم. ما أقصده، بعبارة أخرى، ليس الامتياز بل الاستحالة، ليس المهنة والتخصص بل الألم. ونادرًا ما تعرّضت القطاعات السائدة من الإنتلجنسيا الأدبية في الهند لإرهاب الدولة العاري حيث قد يصعب على من لم يعيشوا قط في مناطق أخرى من الرأسمالية المتخلفة حتى أن يتصوروا عمق هذا النوع من الإرهاب ومداه ودوامه في أجزاء واسعة من العالم. وهذا الإرهاب لم يطل اليسار الشيوعي وحده؛ ذلك أن اليسار الشيوعي في معظم بلدان آسيا وأفريقيا صغير جدًا. كما أنه لا يُقَوِّم دائمًا على نحو عقلائيّ قبالة التهديد الفعلي الذي يواجهه النظام الإرهابي، ولا شدّته هي تلك الشدّة المتساوية في جميع أنحاء العالم التي يُمارَس فيها الإرهاب. لكنه يجدر بنا أن نتذكّر أن هناك بنى وطنية برمتها، مثل الفلسطينيين، لا تستطيع الإنتلجنسيا فيها أن تتكلّم - بل لا تستطيع غالبًا أن تكون - داخل حدود أسلافها؛ وأنّ المعارض الفيليبيني، والإثيوبي، والكنيني كان مضطّرًا طوال عقود كاملة إلى أن يختار بين الموت أو السجن أو النفي؛ أي الرحيل بالإكراه. وهذا من جديد موضوع شاسع لا يسعني حتى أن أشرع بالكلام عليه بأيّ قدر من التماسك، لكنني أريد أن أشير إلى المفارقة المضحكة المتمثلة في أن كثيرًا من المثقفين الذين ولدوا في مواقع الإمبراطورية الأممية لا يسعهم أن يتكلّموا - بل لا يسعهم غالبًا أن يكونوا - في بلادهم، لكنهم وصلوا، أحياء وقادرين على الكلام، إلى ما سمّاه تشي غيفارا مرّة «جوف الوحش»؛ أي المدينة المتروبولية. وما إن بلغوا هناك حتى انتهى كثير منهم إلى الجامعة المتروبولية التي تنزع إلى أن تكون أكثر ليبرالية من النوع الذي يفضّل نظام الرأسمال المتروبولي إقامته في آسيا وأفريقيا.

للهجرة، بعبارة أخرى، تناقضاتها الخاصة: كثيرون ساقتهم الحاجة، آخرون نخسهم الطموح، سواهم دفعهم الاضطهاد؛ بعضهم ما عاد ثمة وطن يعود إليه؛ وفي كثير من الحالات ارتبطت الحاجة بالطموح ذلك الارتباط الغامض الذي لا فكّاك له. وما من تعميم ثابت يمكن تقديمه لمثل هذه الظاهرة الواسعة والمعقدة التي تنطوي على كثير من السير الذاتية الفردية. وما من خيار سياسي موحّد محايت بالضرورة لفعل الهجرة بحدّ ذاته. لكن ما شهدناه هو أن تضايف الأصل الطبقي والطموح المهني والافتقار إلى أساس سياسي سابق قائم على ممارسة اشتراكية

راسخة يهيئ عددًا كبيرًا من المهاجرين الراديكاليين المتوَضِّعين في الجامعة المتروبولية لنوع انتهازِيٍّ من العالمثالية بوصفها الشكل الملائم من السياسات المعارضة ولنوع من الرقابة الذاتية التي تدفعهم بدورها إلى مزيد من الاندغام في أنماط السياسة والخطاب التي سبق أن أجازتها التقليدية السائدة في تلك الجامعة.

تبرز من إعادة تنظيم رأس المال والاتصالات والكوادر هذه صورة «المنظر» بوصفه «رحالة»، وصورة الإنتاج الأدبي ذاته بوصفه حيلة للهجرة، وللارتحال، بخفّة. وليت رواية سلمان رشدي العار التي أفتحصها في الفصل الرابع، سوى واحدة من عشرات الروايات التي كُتبت في هذه الفترة وتشتمل على التماس صلة جوهرية بين الهجرة والخيال الأدبي أو تأكيد مثل هذه الصلة. وقد استُغِلَّ كون بعض هؤلاء المثقفين منفيين سياسيين، ببلاغة متفخخة لا تُصدّق، في استخدام كلمة «المنفى»، كاستعارة أولاً ثم كلصاقة مخصصة برمتها لوصف الشرط الوجودي للمهاجر؛ حينئذٍ، فإنّ هندي الطبقة العليا الذي يختار العيش في البلد المتروبولي يُسمّى «هندي الشتات»، ويغدو «المنفى» ذاته شرطاً روحياً، لا علاقة له بوقائع الحياة المادية. ويغدو المنفى والهجرة والتفضيل المهني التخصصي مترادفات لا يمكن التمييز في ما بينها.

4

يبقى مهمًا أن على الرغم من طرح مقولة «أدب العالم الثالث» بمصطلحات الغرب وغير الغرب، الأبيض وغير الأبيض، فإنّ استقبالتها بين الإتلجنسيا الأدبية الأفريقية الأميركية، ومن بينهم أولئك الذين تجد لديهم هذه المصطلحات أعمق الصدى، كان استقبالا متناقضًا في أحسن الأحوال؛ إذ استخدمها كثيرون كمقولة وصفية، تشير إلى تحالف الأقليات غير البيضاء؛ فـ «نساء العالم الثالث»، مثلاً، عنت النساء غير البيضات اللواتي يَحْتَجْنَ الإفصاح عن نسوية مختلفة من مناح رئيسة عن نسوية البرجوازية العليا لدى كثير من المختصات البيضاوات؛ إذ يجتمع الاضطهاد على أساس العرق والطبقة مع قضية الجندر. وجرى، في نوع آخر من الإلحاح، سكّ «العالمثالية السوداء» لتوسيع المنظور أبعد من مسألة الأصل الأفريقي، لتشمل أبعادًا للتجربة أحدث يجري تقاسمها، بدورها، مع الملونين

الأخرين في المدن الداخلية، والغيتوات، والأحياء. لكن «أدب العالم الثالث» لم يجتذب سوى قلة من المثقفين السود. وتصور مدرسو الأدب الأسود مباشرة أن هذه المقولة تشير إلى آداب الأقليات الأخرى التي لم تتكوّن من خلال العبودية بل من خلال الهجرة. وقد تأثر جميع ممثلي التقليد الإنساني الأفريقي الأمريكي البارزين في هذا القرن - ومنهم دوبوا وبول روبسون وريتشارد رايت - أعماق التأثير بالتيارات الثورية والمناهضة للاستعمار على نطاق عالمي (كتابة دوبوا الأخيرة كانت عملياً تحية حماسية للثورة الصينية، وانتشى رايت باندونغ وحركة عدم الانحياز)، لكنهم كانوا يعلمون أيضاً خصوصية العبودية الأفريقية الأمريكية وعواقبها الفريدة، وكانوا يعلمون إذاً الرابط الفريد بين هذا المأزق المعاصر وأصله الأفريقي. ولذلك بقي هذا الإلحاح المزدوج على الخصوصية التاريخية للتجربة الأفريقية الأمريكية، من جهة، والتعاون الحذر مع المدافعين عن أدب العالم الثالث، من جهة أخرى.

هكذا كانت الإنتلجنسيا الأكاديمية السوداء مفتحة حيال إقامة دراسات العالم الثالث كحقول مستقل وقريب، شريطة ألا يتعدى على هوية الدراسات السوداء المميزة. وانطوى هذا على درجة ليست بالقليلة من الاحتراس، الأمر الذي يرجع جزئياً إلى أن واحدة من الخصائص المميزة لطموح المهاجر الآسيوي من الطبقة الوسطى تتمثل في أنه حتى وهو يتحدث باستمرار عن الأصل غير الغربي، يرغب في الانضمام، داخل الولايات المتحدة، لا إلى الجماعة الأفريقية الأمريكية المضطهدة عرقياً، بل إلى الطبقة الوسطى البيضاء المتميزة. وما له دلالة أن جميع النظريات الخاصة بأدب العالم الثالث في الولايات المتحدة جاءت إما من الإنتلجنسيا المهاجرة وإما من ذلك القسم من الإنتلجنسيا البيضاء النخبوية التي لا تبدي في العادة سوى اهتمام ضئيل بالأدب والثقافة الأفريقيين الأمريكيين. ثمة، بالطبع، بعض النقاد السود الذين شاركوا في إنتاج هذه النظرية، بل ربما كان هناك بعض النقاد البيض الذين أتوا إليها من اهتمام سابق بالأدب الأسود؛ لكنهم يبقون استثناءً، إذا ما وجدوا وحشماً وجدوا. في أي حال، فإن «أدب العالم الثالث» تتكوّن من الناحية المفهومية بالعلاقة مع التقليد المعتمد المكرّس السائد، حتى حين تملك عن غير قصد النماذج والمطامح التي كانت خاصة من قبل بالأفريقي الأمريكي.

المؤسف أن هذا الإصرار المطلق تمامًا على خصوصية التجربة السوداء في أميركا، وعلى الجذور التاريخية لوعي أميركا السوداء الذاتي، تلك الجذور التي لا تضرب في عمومية «العالم الثالث» بل في خصوصية أفريقيا، لم يكن سوى جزء من القصة. ذلك أن بصرف النظر عن المواقف المعارضة التي تكاد أن تكون عفوية والتي يشعر كلُّ مثقف أسود، ولو كان على قناعة يمينية متشددة، أنه مضطر إلي تبنيها بسبب طغيان العنصرية التي تطاول الأقلية الأميركية الأفريقية برمتها، فإن هذا الجزء من الإنتلجنسيا الأميركية خاض تلك السيورات ذاتها من أصبح راديكاليًا ستينات القرن العشرين الذي كان عظيمًا في البداية، وتلاه تخصص وتبرجز متزايدان منذ أواسط سبعينات ذلك القرن وصاعدًا، وكانا سمة من سمات الولايات المتحدة ككل. وكانت هذه السيورة العملية، أشدّ درامية بين الإنتلجنسيا السوداء، وهذه مفارقة تستحق الدراسة، وإن يكن باختصار.

تماشى الطور الأكثر راديكالية من أطوار حركة الحقوق المدنية والحركات القومية السوداء في ستينات القرن العشرين، على نحو فيه من المفارقة ما يكفي، مع طور نمو رأس المال الأميركي وتوسعه الأشدّ دينامية، بفضل موجة الازدهار الطويلة بعد الحرب، وتوسع المجتمع العسكري الصناعي بسبب حرب فيتنام، ومعدلات العمالة والإنفاق المرتفعة، وهيمنة الولايات المتحدة التي لا تزال قائمة على شركائها الرأسماليين وعلى السوق العالمية عمومًا. ونتيجة لذلك، كانت لدى النظام في ذلك الظرف المحدد، قبل اندلاع الأزمات في سبعينات القرن العشرين، قدرة غير مسبقة تاريخيًا على امتصاص التحديات المحلية بإدماجه في هوامش مؤسساته تلك العناصر ذات الميل التخصصي الشديد في الإنتلجنسيا الراديكالية، في حين سهّل الإرهاب الانتقائي عزل الأفراد والأقسام الأقل ميلًا إلى التسوية والتي كان جزء من عزلتها قد نجم تحديدًا عن إدماج العناصر الأولى. وما اغتيال فريد هامبتون⁽¹⁴⁾ في منزله واغتيال جورج جاكسون⁽¹⁵⁾ في السجن،

(14) فريد هامبتون (Fred Hampton) (1948-1969): مناضل وثورى أميركي أسود. رئيس فرع ولاية إلينوي في حزب «الفهود السود»، ونائب رئيس الحزب على مستوى الولايات المتحدة. اغتيل في عام 1969 بسبب الخطر الذي كان يمثلته نشاطه وقدراته.

(15) جورج جاكسون (George Lester Jackson) (1941-1971): مناضل وكاتب أميركي أسود، كان قد سُجن في عام 1961 بسبب سطو مسلح مزعوم، لينخرط في النضال الثوري ويساهم في تأسيس منظماته. =

هذان الاغتيالان اللذان رعتهما الدولة، وتحطيم حزب الفهود السود في شيكاغو وأوكلاوند والمراكز الرئسية الأخرى، والتفكيك المنهجي لعمال السيارات السود في ديترويت، سوى أمثلة على ذلك. وفي سياق هذه الدينامية المتنامية من التمرد والاحتواء التي شهدتها الولايات المتحدة، منذ منتصف ستينيات القرن العشرين وصاعدًا، كان ثمة توسع كبير في فرص الأقلية السوداء التعليمية والمهنية التخصصية - توسعٌ كان قاصرًا إلى أبعد حدٍ قياسًا بما كان ينبغي أن يكون، لكنه توسع هائل بالمقارنة مع أيّ طور سابق - وذلك بضغط من التمرد الأسود وبعون من قوة رأس المال الأميركي على المستوى الاقتصادي. وحين وقع التوسع الرأسمالي في الركود في أوائل سبعينيات القرن العشرين، وشعرت بآثاره المؤسسات التعليمية في السنوات اللاحقة، كانت منافع ذلك العقد الأول قد ولدت تبرجًا كبيرًا بين الجماعات الجامعية السوداء. ومن ثمّ أدّى التثقف وخفض النفقات، لا إلى مزيد من الراديكالية بل إلى إعادة تموضع دفاعية ضمن البنى القائمة التي تشرف عليها هيئات تدريسية يمينية في الأغلب من الناحية الاجتماعية وإن كانت قد اتخذت، ضمن المعايير التي تحددها المؤسسات، مواقف معارضة في مسألة الاضطهاد العنصري⁽¹⁶⁾. لقد جرى تطبيع الهيئات

= في عام 1970 أنهم مع آخرين بقتل حارس في السجن. وفي السنة ذاتها نشر عمله الذي اشتهر وراج كثيرًا: George Jackson, Soledad Brother. The Prison Letters of George Jackson (New York: Bantam Books, 1970).

هذا الكتاب هو خليط من السيرة الذاتية والبيان الموجّه إلى السود الأميركيين. في عام 1971، قُتل جاكسون في أثناء محاولة للفرار من السجن في ما اعتُبر عملية اغتيال مدبرة. (المترجم)

(16) كب المختارات هي دائمًا معالم مهمة في الدلالة على تغيّر التصوّر والموقع الاجتماعي وطلب السوق. وقد أوردتُ أنفاً بعض هذه المختارات. وينعكس التبرج المزائد لشريحة الكتاب السود منذ سبعينيات القرن العشرين وصاعدًا في: Terry McMillan (ed.), *Breaking Ice: An Anthology of Contemporary African-American Fiction* (New York: Penguin, 1990).

نشهد في المقدمة محبّة تري إليس (Trey Ellis) الذي سلّ عبارة «الجماليات السوداء الجديدة»: أول مرّة في تاريخنا نتج كتلة حاسمة من الخريجين الجامعيين الذين هم أنفسهم أبناء خريجين جامعيين. ومثل معظم الحركات الفنية، فإن «الجماليات السوداء الجديدة» هي حركة ما بعد برجوازية مدفوعة بجيل ثانٍ من الطبقة الوسطى. ولأنّ أبائنا كانوا قد شقّوا طريقهم إلى شيء من الثراء النسبي، والمادية الشديدة، في معظم الأحيان، فقد حررونا كي (أو أجبرونا على أن) نعضّ تلك الأيدي التي أطعمتنا وأرسلتنا إلى الجامعة. ونحن نشعر الآن أننا آمنون بما يكفي لأن نلتحق بكلية الفنون بدلًا من كلية الطب. (ص ٨٨)

الطلاية السوداء، في النظرة والتطلعات، حتى قبل ظهور الريفانية، لتغدو غير مميزة في سياساتها من باقي الهيئات، إذا ما استثنينا مسألة العرق.

ولّد الإلحاح المتواتر على الطموح المهني التخصصي والاضطهاد العرقي قدرًا كبيرًا من طاقة مياسات الهوية والدفاع عن المرافق التعليمية وحماية الوظائف، وهلم جرا. لكنه لم يترك سوى قدر ضئيل من الطاقة السياسية للقضايا غير المتعلقة بالترقي المهني والهوية العرقية. وأدت هذه الضروب من إعادة التنظيم الاجتماعي للإنتلجنسيا الأكاديمية السوداء إلى نقلة بارزة في تاريخها. كان من الشائع أن يدي المثقفون السود الذين تقدموا في العمر في سنوات ما بين الحربين شيئًا من الوعي المتعاطف مع الحزب الشيوعي، وكان كثير منهم قد بدأ حياته المهنية، بطبيعة الحال، مع منشورات هذا الحزب. وبالمقابل، اتسمت الإنتلجنسيا السوداء التي برزت منذ الستينيات وصاعدًا بافتقار عام إلى ركائز فكرية في أي نوع من الماركسية أو في سياسة موسومة بالحركة الشيوعية. وما انفراد شخصيات مثل أنجيلا ديفيس على هذا الصعيد سوى لأنها الاستثناءات في بيئة ابتعدت فيها الراديكالية السوداء، كفضة اجتماعية متميزة داخل الراديكالية الأميركية عمومًا، عن الماركسية أكثر من ابتعاد تجمعات متميزة عديدة في المكون الأبيض لهذه الراديكالية. وكانت النسوة الأيديولوجيا التقدمية الوحيدة التي حققت أي اختراق جوهري جديد للجماعة الأكاديمية السوداء خلال هذا الطور الأخير، الأمر الذي يصحّ على المثقفين والطلاب البيض أيضًا. وكانت النتيجة أن الكتاب السود، ما خلا قلة قليلة، ظلّوا بعيدين على نحو لافت عن تلك الجدالات الكبرى حول النزاع بين الإمبريالية والتشكيلات الخاضعة لها على نطاق عالمي، وعواقب هذا النزاع بالنسبة إلى الثقافة والأدب ذاتهما، ولم يتناولوا ذلك إلا من وجهة نظر قومية صارمة.

= بعد شيء من التعليق على هذا الارتياح وهذه الفرص الجديدة، نواصل مكميلان لتقول:
إذا ما أراد كاتب أن يعاني وهو يحاول أن يفنك بشيء، فعليه أن يعكف على الكتابة
غير القصصية. هذه الأيام، غالبًا ما تكون أعمالنا أعمالًا مسلّة بقدر ما هي مثقفة وغنية
بالمعلومات، تستفز الفكر بقدر ما ترقّي وترفع. ويجب بعضنا أن تجارب شخصياتنا
هي تجارب «كونية»... (ص xi).

في هذه الأثناء، كان ثمة تحوّل كبير في تركيبة الأرشييف الذي سيمثّل العالم الثالث في الجامعة المتروبولية، ما خلق ضروبًا جديدة من الاحتمالات لضروب معينة من النقاد السود. ففي أواخر ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته، حين ظهرت مقولة أدب العالم الثالث أوّل مرة، طُبِّقَتْ، بهذا القدر من الصرامة أو ذاك، على نصوص أُنتِجَتْ عمليًا في البلدان غير الغربية، واشتملت على نصوص من جميع العهود، لا سيما عهود ما قبل الاستعمار. كانت الفكرة الرئيسة في ذلك الحين هي إقامة مُعْتَمَدٍ مكرّس مضاد يُنتِجُ، بشكل جوهريّ، خارج أوروبا وشمال أميركا؛ مُعْتَمَدٍ يُبدي بعض الاختلافات الحضارية (كانت كلمة «الاختلاف» تُكْتَبُ في ذلك الوقت من دون تشديد، بوصفها شيئًا محليًا ويمكن التحقق منه تجريبيًا، من دون إشارة إلى أيّ مقولة إبستمولوجية أو إلى أي شرط أنطولوجي دائم). وكان على وثائق الماضي الأفريقي أن تكون شهادات على إرث أميركي أفريقي في القارة القديمة، كما كان هوميروس أو شكسبير وثنائى الحضارة الغربية؛ الأمر الذي صحّ أيضًا على الوثائق الأدبية الأميركية اللاتينية والكاريبية والآسيوية أيضًا. وافترض بهذا المُعْتَمَد المكرّس المضاد أن يتألّف، بعبارة أخرى، من وثائق تشير إلى ما تبقى، إلى ما كان موجودًا قبل الرحلة، وما كان يجب أن تستعيده الآن ذرية العبد والمهاجر والطالب الوافد كمورد من موارد التذكّر والأمل. وسوف يبقى هذا المعنى لدى قلة قليلة من المنظرين، حيث بقي على وجه الخصوص في تناول فريدريك جيمسن (الذي أناقشه في الفصل الثالث) هذه المسألة التي ما كانت لتمتّع بأيّ أساس نظري إن لم تأتِ «الأمثلة القومية» من داخل الأمة التي يُفترض بهذه الأمثلة أن تسرد عنها. ولأنّ الإنتلجنسيا النخبوية المهاجرة المتوضّعة في البلدان المتروبولية على نحو يكاد أن يكون دائمًا راحت تملك مقولة المُعْتَمَد المكرّس المضاد هذه بوصفها ذخرها الخاص وأرشييفها، واصل التركيز والإلحاح التحوّل، من القديم إلى الحديث، ماحيًا في هذا الباق الفارق بين الوثائق المُتَّجّة في البلدان غير الغربية وتلك التي أنتجها المهاجر في مواقع متروبولية. وبمرور الوقت، باتت كتابات المهاجرين تتمتع بأشدّ الامتياز ويُعلن عنها، في بعض الصيغ المتطرفة إنّما النافذة أشدّ النفوذ، بوصفها الوثائق الأصلية

الوحيدة للمقاومة في عصرنا⁽¹⁷⁾. وهذا هو الحدّ الذي بدأ عنده صعود سلمان رشدي الفريد، ومن الجدير بالذكر أنّ النقاد الذين مارسوا دورًا رئيسًا في إعادة تعريف العالم المثالية الأدبية بالعلاقة مع المهاجر أساسًا، والذين عززوا العلاقة بين هذه الظاهرة المهاجرة والطرائق ما بعد الحديثة في قراءة ذلك الأرشيف، عادةً ما كانوا من أصل آسيوي، بغض النظر عن إدوارد سعيد نفسه. وما إن تعززت هذه العلاقة بين المثقف المهاجر والعالم المثالية الأدبية والنظرية الأدبية الطليعية عمومًا وما بعد البنيوية التفكيكية خصوصًا، حتى أمكن لنوع مختلف من الناقد الأسود أن يدخل مشهد «العرق» والكتابة والاختلاف هذا⁽¹⁸⁾.

5

باختصار، كان ثمة جمعٌ ضخمٌ من النصوص والأفراد، لكنّ جمع النصوص والأفراد لا يؤدي وحده إلى إقامة مُعْتَمَدٍ مكرّسٍ مضاد. وكما يقوم هذا الأخير لا بدّ من الإسمنت الذي توفّره أيديولوجيا قوية، مهما يكن عدم تماسكها وتهلّهل تعريفها. أتى هذا الإسمنت في النهاية إلى النظرية الأدبية المتروبولية على هيئة نظرية العوالم الثلاثة، لا سيما بعد ستينيات القرن العشرين، كأثر عالمي من آثار الثورة الثقافية الصينية، خصوصًا بعد اعتماد بعض الأقسام النافذة في الطليعة الباريسية، من جوليا كريستيفا إلى جان لوك غودار، صنف بعينه من الماوية. وما إن افتتحت ضغوط السياسة والنصوص والأفراد والأنواع المعينة من الاتجاهات الراديكالية هذه حقْلَ أدب العالم الثالث الآخذ في الاتساع هذا، حتى بات من الطبيعي أن نجد عددًا كبيرًا من الأشخاص الآخرين - أوروبيون وأميريكيون، بيض وغير بيض - الذين راحوا يستكشفونه، انطلاقًا من طيف كامل من المواقف

(17) من أجل مزيد من النقاش حول هذا الأمر، يُنظر لتعليقاني على مقالة إدوارد سعيد «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(18) يُنظر على وجه الخصوص قولِي المحرّر والمؤلف اللذين يشكّلان بداية ونهاية عمل هنري لويس غيس: Henry Louis Gates, Jr. (ed.), *Race, Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

غيس، بالطبع، يستخدم مصطلح «العالم الثالث» بحرية تامة، لكنه ليس بالنسبة إليه مقولة سياسية بقدر ما هو بناء دلالي آخر في لعب «الاختلاف» ما بعد البنيوي الذي لا نهاية له في إفصاحه عن «الأدب الأقلوي».

السياسية المتنوعة، بل وأن نجد بعض من يريدون أن يقضوا فيه حياتهم المهنية. ولا شك في أن الانهيار الاجتماعي لبلدان الكوميكون أدى إلى تعقيد مسألة «نظرية العوالم الثلاثة» هذه أشد التعقيد، وبات من المحتمل الآن أن يجري التخلي التام عن المقولة ذاتها، نظرًا إلى ما فيها من خلط أكثر من أي شيء آخر، ليحل محلها ببساطة لعب انتقائي، الأمر الذي يجدد فلسفات «الاختلاف» الأكاديمية المهمة أصلًا.

سوف نعود، في الفصل الختامي من هذا الكتاب، إلى الأصول السياسية لنظرية العوالم الثلاثة، وكذلك إلى بعض الطرائق البديلة في تنظير البنية العالمية للإمبريالية في طورها الحالي. لكننا نجد، حتى في النظرية الثقافية على نحو ما تطورت في البلدان المتروبولية، أن إلحاحًا حصرًا على الأمة، وعلى القومية بوصفها الأيديولوجية الضرورية المنبثقة عن الوضع القومي، قد شكّل سمة منطقية للمنظورات العالمية. ذلك أنه ما إن يُقسم العالم إلى ثلاث وحدات كبيرة، كلٌ منها متماسكة بذاتها وخارجة عن الآخرين في جوهرها، حتى يغدو صعبًا للغاية أن نتحدث عن أي اختلافات جوهرية ضمن بنى قومية معينة، كالاختلافات الطبقية أو الجندرية مثلاً. وعندها يضطر المرء، من خلال خطابه هو ذاته، إلى التقليل من شأن تلك الضروب من الاختلاف إلى أبعد حد، وإلى إضفاء الطابع المطلق، من ناحية أخرى، على الاختلاف بين العالم الأول والعالم الثالث، مثلاً. ومن ثم، فإن التقنية المفضلة لدى المنظرين الثقافيين هي النظر إلى النصوص الأدبية «العالمية» من حيث تحددها الدائم بالمواجهة الاستعمارية، في حين أنهم نادرًا ما ينظرون إليها من حيث تحددها بالتشكيلات الطبقية والجندرية، أو من حيثما يمكن أن تكون عليه احتياجات إنتاج ثقافي اشتراكي، أبعد تمامًا من مسألة التحديد الاستعماري. بعبارة أخرى، نحن نعلم الكثير عن لينغ وأتشيبي، غارسيا ماركيز ورشدي، إذ تناول أعمالهم أرضًا موسومة بالاستعمار، لكن تلك الأعمال ذاتها لا تُدرّس قط من منظور الاشتراكية بوصفها رغبة الانعتاق في حقبتنا هذه. فشرط هذا الخطاب ذاتها تقمع نقاط الانطلاق البديلة هذه، وتواءم بارتياح مع المؤسسات التي يتمثل عملها في إجازة مثل هذه الخطابات: الجامعة، المؤتمر الأدبي، المجلة المتخصصة. ويمكن أن نحسب أنه في أي نزاع بين الرأسمالية

المتقدمة والرأسمالية المتخلفة، لا بدّ من أن نخسر الأخيرة؛ ما يوجب أن تكون الاشتراكية الحدّ الديالكتيكي الثالث الذي لا يمكن من دونه حلّ التناقض بين الحدّين الآخرين. أمّا حين تُخَرَّج الممارسات السياسية والثقافية الاشتراكية خارج صراعاتنا، وحين توضع تلك الممارسات في مكان مثالي مثل العالم الثاني فحسب، فإنّ قوميةً ضيقة تغدو العلامة الوحيدة التي يمكن أن يجري في ظلّها الإنتاج الثقافي في العالم الثالث أو يُفهم بمفاهيم.

ظهر فرعا «أدب العالم الثالث» و«تحليل الخطاب الاستعماري» في وقت كانت النظرية الراديكالية في سياق النأي بنفسها عن ذلك النوع من الثقافة الناشطة التي أخذت تتطور في جميع أنحاء أوروبا الغربية وأميركا الشمالية في مرحلة النضالات العظيمة المناهضة للإمبريالية في الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية. وأدّى هذا النأي من طرف الراديكالية المتروبولية المعاصرة عن ماضيها الخاص المباشر إلى صروب أخرى من النأي أيضًا. ويبدو، من حيث التحقيق التاريخي، أنّ لدى هذين الفرعين اهتمامًا باستعمار الماضي أكبر بكثير من الاهتمام بإمبريالية الحاضر. أمّا من حيث السيرورات الاجتماعية، فقد تحول الاهتمام من «وقائع» الحروب الإمبريالية والاقتصادات السياسية للاستغلال إلى «تخييلات» التمثيل والتأج الثقافي. ومن حيث الفضاءات العالمية، فإننا بتناسمع القليل عن الولايات المتحدة التي يعمل فيها الآن هذان الفرعان، والكثير عن بريطانيا وفرنسا. ومن حيث الفروع الأكاديمية، فإنّ قدرًا من الهيبة يُسبغ الآن على الأدب والفلسفة والأنثروبولوجيا الراديكالية أكبر بكثير من القدر الذي يُسبغ على الاقتصاد السياسي. ومن حيث المواقف النظرية، غالبًا ما تُنبذ الماركسية بوصفها «سردية عن أساليب الإنتاج»، و«منظومة كليانية»، وما إلى ذلك، في حين يتزاح الاهتمام نحو علم السرد أو تحليل الخطاب أو التفكيك أو التاريخ الجديد من النوع الفوكوي.

بقدر ما يضيف كلّ من «أدب العالم الثالث» و«تحليل الخطاب الاستعماري» امتيازًا على الاستعمار بوصفه الحدّ الإطار لتجربة هذه الحقبة، فإنّ الهوية القومية يُضفى عليها الامتياز منطقيًا بوصفها المحلّ الأساس للمعنى والتحليل والتمثيل (الذاتي) الذي يتمتّع، بدوره، بجاذبية خاصة لدى عدد متزايد من «مثقفي العالم

الثالث: الموجودين في الجامعة المتروبولية؛ إذ بات بمقدورهم أن يمثلوا على نحوٍ ماديٍّ الآخر المستعمَر غير المتميز - الآخر ما بعد الاستعماري في الأونة الأخيرة وبحسب الدارج - من دون أن يتعبوا أنفسهم كثيرًا في تفحص حضورهم في تلك المؤسسة، اللهم إلا بتلك الطريقة ما بعد الحداثية المميزة التي تلتدُّ على نحوٍ فيه مفارقة بمراقبة المرء ما في شخصيته من ضروب الازدواج والتعدد. ويبدو أنَّ الشرق الذي وُلِدَ من جديد وتوسَّع الآن كثيرًا بوصفه «عالمًا ثالثًا»، يصبح صَنعة^(١٩)، من جديد، حتى بالنسبة إلى «الشرقي» هذه المرة، وداخل «الغرب» أيضًا.

(١٩) ثمة إشارة هنا إلى عبارة دزرايلي «الشرق صَنعة». (المترجم)

الفصل الثالث

بلاغَةُ الأخريةِ لدى جيمسن
و«الأمثولةُ القوميةُ»

أجد نفسي في موقفٍ حرجٍ إذ أجمع ما يلي من ملاحظات على مقالة فريدريك جيمسن «أدب العالم الثالث في حقبة رأس المال المتعدد الجنسيات»⁽¹⁾. ذلك أنه إذا ما كان لي أن أسمى ناقداً/ منظرًا أدبيًا واحدًا يكتب في الولايات المتحدة الأميركية اليوم وأكن له عمومًا أرفع التقدير، فسوف يكون جيمسن بلا شك. كما أن مناشدته التي تولد معظم ما في نصّه من حيّة - ومفاده ألا يملي الأدب «الغربي» وحده تدريس الأدب في الأكاديميا الأميركية بل «الأدب العالمي»، وألا يقوم ما يُسمى المُعتدّ الأدبي المُكرّس على ما يطيب للذائقة السائدة الإقصائية بل على حسّ التباين الإثنائي والموسر - هي مناشدة فيها كلّ النفع والفائدة، بالطبع. وأنا معجب تمامًا بكلّ من المعرفة وضروب التعاطف التي يديها في قراءته نصوصًا منتجة في بلاد بعيدة.

لكنّ مناشدته هذه إصلاح المنهاج، بل وقراءته المتبخرة أروع التبحر كلًّا من لو شون⁽²⁾ وعثمان⁽³⁾، يخالطها - بل يحلّ محلّها، في الواقع - مسعى أشدّ طموحًا بكثير يتخلّل النصّ بكامله مع أنّه لا يُعلن صراحةً إلا في الجملة الأخيرة من الهامش الأخير: بناءً «نظرية في جماليات أدب العالم الثالث المعرفية». وتقوم هذه «الجماليات المعرفية»، بدورها، على كبت التعدد الذي يتسم به الاختلاف البليغ بين البلدان الرأسمالية المتقدمة من جهة أولى والتشكيلات الخاضعة للإمبريالية من جهة أخرى وداخل كلّ منها، لنجد مكانه تضادًا ثنائيًا بين ما يُسميه جيمسن العالمين «الأول» و«الثالث». وفي هذا المقطع الممتد من الدعوة إلى

Fredric Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital», *Social Text* (Fall (1) 1986), pp. 65-88.

(2) لو شون (1881-1936) عبيد الأدب الصيني الحديث، روائي وقاص وشاعر ومترجم وناقد أدبي. من أعماله يوميات مجنون وقصة آ. كيو الحقيقية. (المترجم)

(3) عثمان سمين (1923-2007) فهو كاتب ومخرج سينمائي سغالي. وهو إلى جانب كونه كاتبًا مجليًا، يُلقب بأبي السينما الأفريقية. من أعماله الرواية عامل البناء الأسود ووطني - شعبي الجميل وآلهة الخشب والحوالة. (المترجم)

إصلاح المنهاج إلى الإعلان عن «جماليات معرفية» تكمن معظم مشكلات النص. ويمكنني أن أضيف أن هذه المشكلات وافرة تمامًا.

لا شك في أن هناك جانبًا شخصيًا، ووجوديًا نوعًا ما، في مواجهتي هذا النص، الأمر الذي يحسن إيضاحه منذ البداية. لا أزال أقرأ أعمال جيمس منذ ما يقارب الخمسة عشر عامًا، واستمددتُ منه بعضًا في الأقل مما أعرفه عن آداب أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية وثقافتهما. ولأنني ماركسي، كثيرًا ما نظرت إلينا، جيمس وأنا، كطيرين من الشكل ذاته، وإن كنا لم نفع واحدنا على الآخر تمامًا كتلك الطيور التي على أشكالها تقع. لكنني أدركتُ، حين كنت في الصفحة الخامسة من هذا النص (وتحديدًا، عند الجملة التي تبدأ بـ «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة... إلخ»)، أن ما كان يجري تنظيره، من بين أمور أخرى كثيرة، هو أنا نفسي. فقد وُلدتُ في الهند وأكسب شعورًا بالأوردية، وهي لغة لا يفهمها في العادة مثقفو الولايات المتحدة. ولذلك قلت لنفسي: «جميع؟... بالضرورة؟». بدتُ جملة جيمس غريبة. لكنَّ الأمور غدت أكثر غرابة بكثير. ذلك أنني كلما كنت أزداد قراءة، كنتُ أزداد إدراكًا، مع قَدْرٍ غير قليل من الضيق، أن الرجل الذي اتخذته رفيقًا كلَّ هذا الوقت، بعاطفة شديدة، على الرغم من البعد، كان يرى، هو نفسه، أنه آخري الحضاري. ولم يكن ذلك بالشعور الطيب.

1

أعتقد أيضًا أن هناك كثيرًا من الكتب الجيدة التي كتبها كتّاب أفارقة وآسيويون وأميريكيون لاتينيون متوافرة بالإنكليزية ويجب أن تُدرّس بوصفها ترياقًا ضد المركزية الإثنية وحرر البصر الثقافي اللذين تعانيهما العلوم الإنسانية القائمة الآن في هذه الولايات المتحدة. وإذا ما كان ثمة حاجة لإطلاق تسمية على هذا النشاط، فيمكن أن يُسمّى «أدب العالم الثالث». لكنني على قناعة أيضًا، وفي المقابل، أن مصطلح «العالم الثالث» هذا هو مصطلح سجالِيّ، حتى في أهم استخداماته، وليس له أيّ مكانة نظرية مهما تكن. ولا شك في أن للسجال مكانة بارزة في جميع ضروب الخطاب الإنسانية، ولا سيما في خطاب السياسة، ما يجعل استخدام هذا المصطلح في سياقات سجالية فضفاضة أمرًا مقبولًا تمامًا. أمّا أن نرفعه من سجل

السجال ونزعم أنه أساس لإنتاج معرفة نظرية، أي تلك المعرفة التي تفترض صرامة معينة في بناء المرء مواضيع معرفته، فذلك يعني أن نسيء تفسير ليس المصطلح ذاته فحسب بل حتى العالم الذي يشير إليه. وسوف آتين في السياق، إذًا، أنه ما من شيء يُسمّى «أدب العالم الثالث» تمكن إقامته بوصفه موضوعًا للمعرفة النظرية متماسكًا داخليًا. وثمة قضايا جوهرية - مثل التحقيب، والتشكيلات الاجتماعية واللغوية، والصراعات السياسية والأيدولوجية في حقل الإنتاج الأدبي، وما إلى ذلك - لا يمكن حلّها على هذا المستوى من العمومية من دون اختزاله وضعيّة مطلقة.

على سبيل المثال، ما تعنيه الواقعة المجردة المتمثلة في عدم اعتماد الأغلبية العظمى من منتجي الأدب في آسيا وأفريقيا لغات البلدان المتروبولية هو عدم توفر المتروبولات على الأغلبية العظمى من النصوص الأدبية لهاتين القارتين، حيث يكون على منظر الأدب الذي يشرع بصوغ «نظرية في جماليات أدب العالم الثالث المعرفية» أن يني نماذج مثالية، على الطريقة الفيبيرية⁽⁴⁾، تكرر جميع الإجراءات الأساسية التي استخدمها الباحثون المستشرقون تاريخيًا في تقديم قراءاتهم الخاصة لتراث معين من النصوص «الرفيعة» معتبرين أنّ هذه القراءات هي (ال) معرفة بموضوع يفترضونه موحّدًا ويسمونه «الحضارة الإسلامية». ولعلّي أضيف أنّ العلاقات الأدبية بين البلدان المتروبولية والتشكيلات الخاضعة للإمبريالية مبنية على نحو مختلف كثيرًا عن مثيلتها بين البلدان المتروبولية ذاتها. ونادرًا ما نجد منظرًا أدبيًا في أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية لا يتقن لغتين أوروبيتين إلى جانب لغته؛ كما أنّ تواتر الترجمة، ذهابًا وإيابًا، بين اللغات الأوروبية يخلق قنوات وافرة لتداول النصوص، حتى إنّ باحثًا أمريكيًا لا يتقن سوى الإنكليزية يمكنه أن يكون متمكنًا تمامًا من شتى التراثات المتروبولية. وفي المقابل، تبدي العلاقات اللغوية والأدبية بين البلدان المتروبولية وبلدان آسيا وأفريقيا ثلاثة تعارضات حادة مع نظام التبادلات النصّية بين البلدان المتروبولية هذا. فتادرًا ما نجد مثقفًا حديثًا في آسيا أو أفريقيا لا يعرف لغة أوروبية واحدة في الأقل؛ في المقابل فإننا نادرًا ما

(4) النموذج المثالي (Ideal Type)، من أهم مصطلحات عالم الاجتماع الشهير ماكس فيبر. وهو، من وجهة نظره، بناء عقلي من المفاهيم المجردة الفرضية بخصرص ظاهرة اجتماعية من الظواهر لا يوجد له نظير في الواقع التجريبي (الإمبيرقي)، بل يُصمّم لمساعد في فهم الواقع التجريبي لتلك الظاهرة. (المترجم)

نجد منظراً أدبياً كبيراً في أوروبا أو الولايات المتحدة كلّف نفسه قطّ عناء التضلّع من لغة آسيوية أو أفريقية؛ كما أنّ صناعة الترجمة الهائلة التي تداول النصوص بين البلدان الرأسمالية المتقدمة تغدو بعيدة عن الانتظام وبطيئة حين يتعلق الأمر بالترجمة من اللغات الآسيوية أو الأفريقية. والنتيجة هي أنّ التراث الأدبي الكبير - كالتراث البنغالي والهندي والتاميلي والتيلوغوي ونصف دسنة من التراث الأخرى من الهند وحدها - تبقى مجهولة لدى المنظّر الأدبي الأميركي، ما خلا بضع نصوص هنا وهناك.

تمثّلت إحدى عواقب ذلك في أنّ القلّة القليلة من الكتاب التي تصادف أنّها تكتب بالإنكليزية جرى تسميتها بلا حدود. ومن الشواهد على ذلك، مثلاً، ما قيل في *New York Times* بصدّد رواية سلمان رشدي أطفال منتصف الليل من أنّ «قارّة تجد صوتها»، كما لو أنّ الصوت لا يكون صوتاً إن لم يكن بالإنكليزية، أو ثناء ريتشارد بويريه على إدوارد سعيد في *Raritan* ومن ثمّ على الغلاف الخلفي لكتاب سعيد الجديد: «تمثّل إنجاز سعيد العظيم في أنّ الفلسطينيين، بفضل كتابه، ما عادوا يخسروا قطّ أمام التاريخ»⁽⁵⁾. هذا هو عالم حجرة التصوير المظلمة المقلوب رأساً على عقب: ليست التجربة الفلسطينية ما يؤطر رؤية سعيد ذاتها، بل كتاب سعيد هو الذي يجعل لفلسطين مكاناً في التاريخ ما كانت لتحوزه لولاه! والجائزة المخصصة للمثقف الآسيوي والأفريقي والعربي الذي يتمتع بأيّ أهمية ويكتب بالإنكليزية هي رفعه الفوريّ إلى المصاف الرائعة الفريدة بوصفه ممثلاً لعرق، لقارّة، لحضارة، وحتى لـ «العالم الثالث». هذا هو السياق العام الذي تغدو فيه «نظرية أدب العالم الثالث المعرفية» القائمة على ما هو متاح حالياً في لغات البلدان المتروبولية، مسعىً مريعاً، في رأيي.

سوف أعود حالاً إلى بعض هذه النقاط، ولا سيما النقطة المتعلقة بالاستحالة الإيستيمولوجية لـ «أدب العالم الثالث». ولكن لما كان نصّ جيمس نفسه مركّزاً أساساً إلى تضاد ثنائي بين عالم أول وعالم ثالث، فمن المستحيل المضى في تفحص مقترحاته الخاصة المتعلقة بالتراثين الأدبيين لهذين العالمين من

Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon, 1986).

(5)

دون السؤال أولاً ما إذا كان من الممكن الدفاع نظرياً عن هذا التوصيف للعالم هو ذاته، وما إذا كان من الممكن، تالياً، رسم تصوّر صائب لـ الأدب على أساس هذا التضاد الثاني. وسوف أبتّن لاحقاً أنه لَمَّا كان جيمسن يعرف ما يستحقّ العالم الثالث من حيث «تجربته مع الاستعمار والإمبريالية»، فإنّ المقولة السياسية التي تتبع بالضرورة من هذا الإلحاح الحصريّ هي مقولة «الأمة»، مع ما يعنيه ذلك من تمييز خاص للأيديولوجيا القومية. وهذا الامتياز الممنوح للأيديولوجيا القومية هو السبب وراء الطرح النظري أن «تُقرأ... جميع نصوص العالم الثالث بالضرورة... على أنها أمثولات قومية». وبذلك لا يمكن فصل نظرية «الأمثلة القومية» بوصفها النصّ الشارح⁽⁶⁾ عن نظرية العوالم الثلاثة الأكبر التي تتخلل نصّ جيمسن برمته. وعليّنا أن نبدأ، إذًا، ببعض التعليقات على «العالم الثالث» كمقولة نظرية، وعلى «القومية» بوصفها الأيديولوجيا المرغوبة الضرورية والحصرية.

2

يبدو جيمسن على دراية بالصعوبات التي تكتنف فهم التوزّع العالمي للقدرات والسكّان على أساس منوّعه الخاص من منوّعات نظرية العوالم الثلاثة (يقول إنني «أقبل النقد» بهذا الصدد). وهو يوضح، بعد تكرار الفذلّة الأساس لتلك النظرية («العالم الأول الرأسمالي»، «الكتلة الاشتراكية في العالم الثاني»، و«البلدان التي عانت الاستعمار والإمبريالية»)، أنّه لا يلتزم النظرية الماوية عن «التقارب» بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. لكنّه سرعان ما يستخفّ بهذه الصعوبات في تأكيد ثلاثه أمور: أنّه لا يسعه العثور على «تعبير مماثل»، وأنّه يستخدم هذه المصطلحات بـ «طريقة وصفية أساساً»، وأنّ الانتقادات «بلا أهمية» في جميع الأحوال. ومشكلة «التعبير المماثل» هي أمر ثانوي، وسوف نتجاهلها. أمّا مشكلة «الأهمية» فهي القضية المركزية، وسوف أعود إليها حالاً. لكنني أريد أن أعلّق باختصار، أولاً، على مسألة الوصف.

(6) النصّ الشارح (Mentext)، هو نصّ عن نصوص أخرى بشرحها أو يصفها، كما هي حال النقد الأدبي بالنسبة إلى الأدب. (المترجم)

لا بدّ من أن جيمسن يعلم، أكثر من معظم النقاد الذين يكتبون في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم، أنّه حين يتعلّق الأمر بمعرفة العالم، لا وجود لشيء مثل مقولة الـ «وصفية أساساً»، وأنّ «الوصف» ليس حياديّاً أيديولوجيّاً أو معرفيّاً قط؛ أن «تصف» يعني أن تحدد محلّ المعنى، وأن تبني موضوع المعرفة، وأن تنتج معرفة لا بدّ من أن تكون مقيّدة إلى فعل البناء الوصفيّ ذاك. وعلى سبيل المثال، كثيراً ما كان «الوصف» مركزيّاً في خطابات الاستعمار، تلك الخطابات التي شيّدت آليّة توصيف مهولة - لأجسادنا وأفعال كلامنا وموائلنا وصراعاتنا ورغباتنا وسياساتنا ونشاطنا الاجتماعيّ والجنسيّ، في حقول مختلفة اختلاف الإثنولوجيا والقصص والتصوير الضوئيّ والألصنيّة والعلوم السياسيّة - مكّنتها من تصنيف الذوات المستعمرة والتسيّد عليها أيديولوجيّاً، الأمر الذي حوّل التعدد والاختلاف اللذين يمكن التحقق منهما وصفيّاً إلى تراتب قيميّ محسوس أيديولوجيّاً. باختصار، أن تقول إنّ ما تقدّمه هو «وصفيّ أساساً» يعني أن تلجّ على مستوى من الوقائيّة يخفي أيديولوجيته الخاصّة، وأن تمهّد أرضية يمكن أن تُطلّق منها أحكام التصنيف والتعميم والقيمة.

إذ نأتي إلى مضمون ما «يصفه» جيمسن، أجد أهميّة لتعريف العالمين الأول والثاني على أساس نظاميّ إنتاجهما (الرأسماليّة والاشتراكيّة، على التوالي)، في حين لا يعرف المقولة الثالثة - العالم الثالث - إلا على أساس «تجربتها» ظواهر مقحمة من الخارج. لا يحضر ما هو مكوّن للتاريخ البشريّ ذاته إلا في الحالتين الأوليين، لغيّب في الحالة الثالثة. وأيديولوجيّاً، يقسم هذا التصنيف العالم بين أولئك الذين يصنعون التاريخ وأولئك الذين هم مجرد مواضيع له. وفي غير موضع من النص، يستحضر جيمسن على نحو دالّ وصف هيغل الشهير لعلاقة السيد والعبّد كي يلخّص تعارض العالمين الأول والثالث. أمّا تحليليّاً، فيترك هذا التصنيف ما يسمّى العالم الثالث في برزخ؛ فإذا ما كان العالم الأول وحده رأسماليّاً والعالم الثاني وحده اشتراكيّاً، كيف يمكن أن نفهم العالم الثالث؟ هل هو ما قبل رأسماليّ؟ انتقاليّ؟ انتقاليّ بين ماذا وماذا؟ تبقى هناك من ثمّ قضية تصنيف بلدان بعينها ضمن هذه «العوالم» المختلفة.

خذوا الهند، على سبيل المثال، لا تمضي بضعة أشهر في كل مرة إلا ويُستعاد ماضيها الاستعماري بنوع من الحنين في مسلسلات وافرة على شاشات التلفزيون الأمريكية، لكن للهند اليوم جميع الخصائص التي هي لبلد رأسمالي: إنتاج سلعيٍّ معمَّم، تبادلات ناشطة ومتصاعدة ليس بين الزراعة والصناعة فحسب بل أيضًا بين القطاعين الأول والثاني في الصناعة ذاتها، كادر فني يفوق عددًا كادري فرنسا وألمانيا مجتمعين. وهذا ضرب من الرأسمالية بالغ البؤس، وظروف حياة ما يزيد على نصف سكان الهند - حوالى أربعمئة مليون شخص - أسوأ بكثير مما وصفه إنغلز في كتابه حال الطبقة العاملة في إنكلترا. لكن صناعة الصلب في الهند احتفلت قبل بضع سنوات بذكراها المئوية، والشركات الثماني الأرفع بين شركاتها متعددة الجنسية هي من أسرع شركات العالم نموًا، ولها نشاط فعال في كثير من البلدان، من فيتنام إلى نيجيريا. وهذا الأساس الاقتصادي متضافرٌ، أيضًا، مع حكم برجوازي برلماني متواصل منذ الاستقلال في عام 1947، وهو سجل تمكن مقارنته من حيث الطول بسجل إيطاليا الحديثة في الحكم الديمقراطي البرجوازي المتواصل، ويتفوق من حيث المصير على مصير الديمقراطية البرجوازية في إسبانيا والبرتغال، وهما من أقدم البلدان المستعمرة. صحيح أن هذه الجمهورية البرلمانية البرجوازية في الهند لم تكن من دون عنف وخروج على القانون، من ذلك النوع والدرجة اللذين لم يعودا طبيعيين في اليابان أو أوروبا الغربية، لكنَّ ذاتًا سياسيةً برجوازيةً تطاول عموم السكَّان قد خُلِقت. وأدَّى ذلك بالنسبة إلى اليسار إلى تكوُّن خبرة لدى الحزبين الشيوعيين (الحزب الشيوعي الهندي والحزب الشيوعي الهندي - الماركسي) في حكم أقاليم معينة، داخل جمهورية البرجوازية، هي خبرة أطول وأوسع من خبرة أحزاب الشيوعية الأوروبية مجتمعة، والناخبون الذين يصوتون لهذين الحزبين في العادة ربما يكونون أكثر من الناخبين الشيوعيين في كامل باقي العالم الرأسمالي.

إذًا، هل تنتمي الهند إلى العالم الأول أم إلى العالم الثالث؟ وكذلك البرازيل والأرجنتين والمكسيك وجنوب أفريقيا؟... ونحن نعلم أن البلدان المطلة على المحيط الهادئ، من كوريا الجنوبية إلى سنغافورة، تشكِّل المنطقة الأسرع نموًا في الرأسمالية العالمية. ويمكن للقائمة أن تكون أطول بكثير، لكن المهم

في الأمر هو أن التضاد الثنائي الذي يقيمه جيمسن بين العالم الرأسمالي الأول والعالم الثالث الذي يُفترض أنه قبل رأسمالي أو غير رأسمالي ليس له من الناحية التجريبية أي أساس تدعمه الوقائع.

3

سبق أن قلت إنه حين يؤمن المرء بنظرية العوالم الثلاثة - ونالياً بـ «عالم ثالث» يحدد حصرياً من حيث «تجربة الاستعمار والإمبريالية» - فإن التكوين الأيديولوجي الأساس الذي يكون متاحاً لمثقف يساري هو القومية. حيث يغدو من الممكن التأكيد - بقدر كبير من المبالغة بلا شك، إنما من دون أن تقل إمكانية ذلك التأكيد - أن «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة أمثولات قومية» (التشديد في الأصل). وهذا التشديد الحصري على الأيديولوجيا القومية موجود حتى في الفقرة الافتتاحية من نص جيمسن، حيث يُقال إن الخيار الوحيد أمام «العالم الثالث» هو بين «قومياته» و«ثقافة ما بعد حداثة أميركية عالمية». أما من خيار آخر؟ ألا يمكن الانضمام إلى «العالم الثاني»، مثلاً؟ عادةً ما كنّا نجد، في الخطاب الماركسي، شيئاً يُسمى «الثقافة الاشتراكية و/أو الشيوعية» التي هي ليست قومية ولا ما بعد حداثة. هل اختفى ذلك من خطابنا تماماً، حتى كاسم لرغبة؟

لا يدع تسرع جيمسن في احتواء الظواهر التاريخية ضمن ثنائيات متضادة (القومية/ ما بعد الحداثة، في هذه الحالة) أي مجال كافٍ لوقائع مثل واقعة أن القوميات العالمية الوحيدة التي كانت قادرة على مقاومة الضغط الثقافي الأميركي وإنتاج البدائل هي تلك التي كانت مرتبطة بحقل الممارسة السياسية الاشتراكية الواسع وجرى استيعابها ضمنه. أما جميع القوميات الأخرى فلم تجد صعوبة في التوفيق بينها وبين ما يطلق عليه جيمسن «ثقافة ما بعد حداثة أميركية عالمية». وفي حالة إيران الفريدة اللافئة (التي يحرم جيمسن علينا ذكرها على أساس أن «من المتوقع» أن نفعل ذلك)، فإن معاداة الإسلاميين للشيوعية لم تنتج تجديداً اجتماعياً بل فاشية دينية. ولا تتيح إطلاقية ذلك التضاد (ما بعد الحداثة/ القومية) أي مجال للفكرة البسيطة التي مفادها أن القومية ذاتها ليست شيئاً موحّداً له جوهره وقيمه المحددان سلفاً. ثمة مئات القوميات في آسيا وأفريقيا اليوم،

بعضها تقدمي، وبعضها الآخر ليس كذلك. ويتوقف ما إذا كانت قومية ما ستنتج ممارسة ثقافية تقدمية أم لا على الطابع السياسي لكتلة السلطة التي تمسك بها وتستخدمها، كقوة مادية، في سياق تشكيل هيمنتها، بحسب مصطلحات غرامشي. وما من أساس نظري ولا دلائل تجريبية تدعم الفكرة التي مفادها أن القوميات البرجوازية لما يُسمى العالم الثالث سوف تواجه أي مشكلة مع ما بعد الحداثة؛ فهي تريدتها.

هناك، من ثم، تلاؤم محكم بين نظرية العوالم الثلاثة، والمبالغة في تقدير الأيديولوجية القومية، والتأكيد على أن «الأمثلة القومية» هي الشكل الأساس، بل الحصري، للسرد في ما يُسمى العالم الثالث. فحين تكون «تجربة الاستعمار والإمبريالية» هي وحدها ما يكون هذا «العالم الثالث»، وحين يكون الرد الوحيد الممكن هو رد قومي، هل يمكن أن يكون ثمة أي شيء آخر يلجأ إليه سرده أكثر مما يلجأ إليه سرده هذه «التجربة»؟ في الواقع، ليس ثمة أي شيء آخر لِيُسَرَّد. لأنه حين تُعرَّف المجتمعات لا بعلاقات الإنتاج بل بعلاقات السيطرة الدولية، وحين تُعلَّق إلى الأبد خارج نطاق الصراع بين الرأسمالية (العالم الأول) والاشتراكية (العالم الثاني)، وحين تكون القوة الدافعة للتاريخ ليست التكوين الطبقي والصراع الطبقي ولا تعدد الصراعات المتداخلة القائمة على الطبقة والجنس والأمة والعرق والمنطقة، وما إلى ذلك، بل «تجربة» الاضطهاد القومي الموحد (أي حين لا يكون المرء سوى موضوع التاريخ، أو العبد الهيفلي)، فما الذي يمكن سرده سوى الاضطهاد القومي؟ فنحن جميعاً كاليان⁽⁷⁾، على المستوى السياسي. ومُقَدَّر لنا، على المستوى الشكلي، أن نكون في عالم التكرار والاختلاف ما بعد الحداثي، حيث تُعاد كتابة الأمثلة ذاتها، الأمثلة القومية، مرّة بعد مرّة، حتى نهاية الزمن: «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة...»

(7) كاليان شخصية محورية في مسرحية شكبير العاصفة. يصفه شكبير في قائمة الشخصيات بأنه «عبد متوحش مشوّه»، يصادفه بروسبيرو في الجزيرة التي يلغها إثر عاصفة شديدة فيعرف منه أسرارها ومواطنها الخفية قبل أن يحوله إلى خادم يرصف في الأغلال. وكأنا بذلك، كما قال بعض النقاد، أمام صورة للعلاقة بين السيد الأوروبي الذي ي فرض سيطرته على الكرة الأرضية، معلناً نفسه صاحباً لحقّ الهي في حكمها ونهبها، مِرْراً سيطرته بتفوّقه العرقي والحضاري، وبين ابن البلد الأصلي الذي يتحول إلى خادم تابع بعد «اكتشاف» بلاده. (الترجم)

لكن بمقدورنا أن نبدأ من منطلق مختلف جذرياً: من أطروحة مفادها أننا لا نعيش في عوالم ثلاثة بل في عالم واحد، وأن هذا العالم يشمل على تجربة الاستعمار والإمبريالية على كلا جانبي قسمة جيمسن العالمية («تجربة» الإمبريالية واقعة مركزية في جميع جوانب الحياة داخل الولايات المتحدة الأميركية، من التكوين الأيديولوجي إلى استخدام الفائض الاجتماعي في المجتمعات الصناعية العسكرية)، وأن المجتمعات في تشكيلات الرأسمالية المتخلفة قوامها انقسام الطبقات شأنها شأن المجتمعات في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وأن الاشتراكية ليست مقتصرة على ما يسمى «العالم الثاني» بل هي ببساطة اسم المقاومة التي تملأ العالم اليوم، كما تفعل الرأسمالية ذاتها، وأن الأجزاء المختلفة من النظام الرأسمالي يجب أن تُعرف لا على أساس تضاد ثنائي بل بوصفها وحدة أضداد، تنقسم باختلافات، أجل، لكنها تنقسم أيضاً بتداخلات عميقة. وتمثل إحدى عواقب ذلك المباشرة على النظرية الأدبية في أن البحث الموحد عن «نظرية في جماليات أدب العالم الثالث المعرفية» يغدو مستحيلًا، وعلى المرء أن يتخلى عن فكرة سردية كبرى تشتمل على كامل خصوصية السرديات الفعلية في ما يُسمى العالم الثالث. وعلى العكس، فإن كثيراً من الأسئلة التي يمكن طرحها في شأن التقاليد الأدبية الأوردية أو البنغالية، مثلاً، قد يتبين أنها مماثلة للأسئلة التي سبق طرحها في شأن الآداب الإنكليزية/الأميركية. وعلى هذا الغرار ذاته، فإن معرفة فعلية بتلك التقاليد الأخرى قد تجبر منظري الأدب الأميركيين على طرح أسئلة حول تقليدهم لم يسبق لهم أن طرحوها.

يزعم جيمسن أنه لا يمكن الانطلاق من منطلق وحدة العالم الفعلية «من دون الارتداد إلى كونيّة ليبرالية وإنسانية عامة من نوع ما». وهذه فكرة من الغريب أن تصدر عن ماركسي. إذ يمكن النظر إلى العالم على أنه موحد من دون أن نحمل أيديولوجيا ليبرالية؛ فنرى أنه لا يقوم في عالم الفكرة، سواء كانت هيغلية أو إنسانية، بل من خلال الاشتغال العالمي لأسلوب إنتاج واحد، هو أسلوب الإنتاج الرأسمالي، والمقاومة العالمية لهذا الأسلوب، تلك المقاومة التي يتفاوت

تطورها هي ذاتها بتفاوت مناطق العالم. فالاشتراكية، كما أحسب، لا تقتصر في أي حال على ما يسمى العالم الثاني (البلدان الاشتراكية) بل هي ظاهرة عالمية، بلغت أبعد الجماعات الرفيعة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، فضلاً عن أفراد وجماعات داخل الولايات المتحدة. وما يسبغ على العالم وحدته ليس، إذاً، أيديولوجيا إنسانية ما بل الصراع الشرس بين رأس المال والعمل الذي هو الآن صراع عالمي الطابع بالمعنى الدقيق والجوهري. ولقد انحسر كثيراً احتمال الثورة الاشتراكية وما عاد على جدول أعمال جزء كبير من اليسار المتروبولي، وذلك إلى درجة إغراء الإنتلجنسيا اليسارية الأميركية بنسيان ضراوة ذلك الصراع الأساس الذي تخطى في زمننا جميع الصراعات الأخرى. وتتمثل ميزة كوني من باكستان في أن البلد مترع بالسلع الرأسمالية، وبيع بالأسلحة الأميركية، كما تعج حدوده مع الصين والاتحاد السوفياتي وأفغانستان بالقوميات المتنازعة، وهو يشهد الآن المرحلة الأولى من توطد الحركة الشيوعية. ومن الصعب على أحد من هناك أن ينسى تلك الدفعة التاريخية الأولى التي تعطي عالماً وحدته المتناقضة. وليس شيء من هذا أي علاقة بالإنسانية الليبرالية.

ينحو تصوّر جيمسن النظري، فيما يتعلق بخصوصية الاختلاف الثقافي، في الاتجاه المعاكس، كما أحسب، أي في اتجاه المجانسة. فهو يضيف طابعاً مطلقاً على الاختلاف بين العالم الأول والعالم الثالث بوصفه الأخيرة، لكنه يغمر التباين الثقافي الهائل الذي يسم التشكيلات الاجتماعية داخل ما يُسمى العالم الثالث بهوية واحدة مستمدة من «التجربة». وإذا ما كانت بلدان أوروبا الغربية وأميركا الشمالية قد ارتبطت معاً ذلك الارتباط العميق على مدى ما يقارب المئتي سنة الماضية، وكانت الرأسمالية ذاتها أقدم من ذلك بكثير في هذه البلدان، وكان المنطق الثقافي للرأسمالية الراهنة فاعلاً بقوة في هذه التشكيلات المتروبولية، وكان تداول المنتجات الثقافية بينها بالغ السرعة والكثافة والرواج، حيث يكون نمة معنى للكلام على تجانس ثقافي معين في ما بينها، فماذا عن آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية؟ فهذه البلدان لم ترتبط معاً، تاريخياً، بأي رباط وثيق؛ وليس للبيرو والهند تاريخ مشترك من ذلك النوع الذي لألمانيا وفرنسا، أو بريطانيا والولايات المتحدة؛ حتى «تجربة الاستعمار والإمبريالية» المفردة لم تكن من مناح معينة

متماثلة أو متشابهة في الهند وناميبيا، على سبيل المثال. وجرى استيعاب هذه البلدان المختلفة، من القارات الثلاث، في البنية العالمية للرأسمالية، لا بوصفها مجموعة ثقافية واحدة بل على نحو مختلف للغاية، حيث أقام كل منها دوائر تبادله الخاصة (غير المتكافئة) مع المتروبول، واكتسب تشكيلته الطبقية المميزة. أما دوائر التبادل في ما بينها فأولية في أحسن الأحوال. والنيجيري العادي الذي يعرف القراءة والكتابة يعرف عن إنكلترا والولايات المتحدة أكثر بما لا يُقاس مما يعرف عن أي بلد في آسيا أو أميركا اللاتينية بل وعن معظم بلدان أفريقيا. وذلك النوع من الدوائر التي تربط المجتمعات الثقافية في البلدان الرأسمالية المتقدمة لا وجود لها بين بلدان الرأسمالية المتخلفة، بل إن الرأسمالية ذاتها ليست شاملة تمامًا على الرغم من سيطرتها، وليس لمنطقها الثقافي قوة المجانسة ذاتها في معظم هذه البلدان، اللهم إلا بين البرجوازية المدنية.

ثمة، بالطبع، تشابهات ثقافية كبيرة بين البلدان التي تشغل مواقع متشابهة في النظام الرأسمالي العالمي، وفي حالات كثيرة ثمة تشابهات موروثية عن تشابه البنى الاجتماعية والاقتصادية في الماضي ما قبل الرأسمالي. ولسنا نهدف من هذا الكلام إلى إقامة تصنيف يعاكس تصنيف جيمسن، بل إلى تحديد الأساس المادي الذي يقوم عليه ذلك القدر الكبير من التجانس الثقافي بين البلدان الرأسمالية المتقدمة والافتقار إلى ذلك النوع من التجانس في باقي العالم الرأسمالي. ومن هنا دهشتنا المضاعفة حيال إلحاح جيمسن المطلق على الاختلاف وعلاقة الآخريّة بين العالم الأول والعالم الثالث، وفكرته اللجوجة بالمثل أن «تجربة العالم الثالث» يمكن استيعابها ضمن شكل سردي واحد وإيصالها من خلاله. وإذا تضع نظرية جيمسن الرأسمالية في العالم الأول والاشتراكية في العالم الثاني، فإنها تجمّد الفضاء العالمي الذي تجري ضمنه الصراعات بين هاتين القوتين الدافعتين العظيمتين وتترع عنه طابعه التاريخي. وباحتواء هذه النظرية ما في حياتنا من ضروب التغاير والإنتاج الهائلة في استعارة هيغلية واحدة هي علاقة السيد والعبد، فإنّها تختزلنا في نمط مثالي وتطالبنا بأن نسرّد أنفسنا من خلال شكل يتناسب مع ذلك النمط المثالي. أما القول إنّ جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة هذا الشيء أو ذاك فيعني، في الحقيقة، أنّ أي نصّ ينشأ داخل ذلك الفضاء الاجتماعي

ولا يكون هذا الشيء أو ذاك سرّداً «حقيقياً». وهذا هو معنى قولي آنفاً إنّ مقولة «أدب العالم الثالث» - التي هي موضع اشتغال هذه العملية وتشكّل «الأمثلة القومية» نصّها الشارح فضلاً عن كونها علامة تكوّنها واختلافها - مقولة مستحيلة إيسيمولوجياً.

5

يكن جزء من صعوبة التعامل مع نصّ جيمسن في أنّ ثمة انزلاقاً متواصلاً، وادّعاءً متكرراً، في الطريقة التي يستعمل بها مقولاته التحليلية. فخصوصية العالم الأول، على سبيل المثال، تبدو في بعض الأحيان مسندة إلى اللحظة ما بعد الحداثية التي هي من أصل حديث بلا شك، لكنها تبدو في أحيان أخرى أمراً مرتبطاً بأسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي هو أكبر وأقدم بكثير. بل ويُقال لنا، في مجموعة أخرى من الصياغات، إنّ هذا العالم الأول متماشٍ مع «الحضارة الغربية» ذاتها، ومن الواضح أنّ هذا سيُلّ أساس كي يكون هذا العالم الأول عائداً إلى القِدَم («يونانياً - يهودياً»، على حدّ تعبير جيمسن) ومتقدّماً على أيّ بناءٍ للإنتاج والطبقات كما نعرفها اليوم. متى ظهر هذا العالم الأول أوّل مرّة: في القرون ما قبل المسيحية، أم بعد الحرب العالمية الثانية؟

السؤال أيضاً، ما اللحظة التاريخية التي يغدو عندها نصّ مُنتج في بلدان خاضت «تجربة الاستعمار والإمبريالية» نصّاً عالمائياً؟ إذ نجد في إحدى القراءات أنّ النصوص المنتجة بعد حلول الاستعمار هي التي يمكن أن تُسمّى كذلك، لأنّ الاستعمار/الإمبريالية هما اللذان يجعلان العالم الثالث عالمًا ثالثًا. لكن جيمسن، في كلامه المتواصل عن «آخر الغرب»، وفي إشارته إلى أساليب الإنتاج القَبَلِيّة/الخراجيّة والآسيوية باعتبارها الأساس النظري لاختياره لو شون (الآسيوي) وسمين (الأفريقي) على التوالي، وفي وصفه نظرية فرويد بأنّها «قراءة غربية أو من العالم الأول» بخلاف عشرة قرون من التصنيف الصينية المميزة للطاقة الليبيدية التي يقال لنا إنّها تؤطّر نصوص لو شون، وفي استخدامه هذه المقولات التي تطاول عهوداً وحضارات واسعة، يوحي أيضاً بأن الاختلاف بين العالم الأول والعالم الثالث بدئيّ هو ذاته، يضرب بجذوره في أشياء أقدم

من الرأسمالية ذاتها بكثير. وحين يكون العالم الأول هو ذاته «الغرب» وما هو «يوناني - يهودي»، فإنَّ المرء يخشى، من جهة أخرى، أن تكون البهاغافاد غيتا، وتعاليم مانو، والقرآن ذاته نصوصاً عالمثالية ربّما (مع أنَّ العناصر اليهودية في القرآن لا شك فيها، ومع أنَّ كثيرًا من الفنّ القديم في ما يشكل باكستان اليوم هو يوناني - هندي).

ثمة أيضًا سؤال الفضاء. هل تغدو جميع النصوص المنتجة في البلدان التي خاضت «تجربة الاستعمار والإمبريالية» نصوصاً «عالمثالية» بحكم أصلها الجغرافي؟ غالبًا ما يتحدث جيمسن عن «جميع نصوص العالم الثالث»، ويلجأ أشدّ الإلحاح على شكل واحد من السرد يسم أدب العالم الثالث، إلى درجة يفضي فيها الإحجام عن أخذه حرفيًا إلى انتهاك بنود خطابه ذاتها. لكننا نعرف كثيرًا من النصوص التي تنتمي إلى جزئنا هذا من العالم لا تتلاءم مع توصيف «الأمثلة القومية» إلى درجة التساؤل عمّا يدفع جيمسن إلى هذا القدر من الإلحاح على المقولة، «جميع». والحال، إنَّ جيمسن لا يسمعه، من غير هذه المقولة، أن ينتج نظرية في أدب العالم الثالث. ولكن هل الحال أيضًا أنه يعني عكس ما يقوله فعليًا: لا ينبغي لـ «جميع نصوص العالم الثالث أن تقرأ... بوصفها أمثولات قومية» بل النصوص التي تقدّم لنا أمثولات قومية هي وحدها التي يمكن قبولها كنصوص أصلية من أدب العالم الثالث، في حين يُقصى الباقي بالتعريف؟ ولهذا لسنا واثقين تمامًا إذا كنّا إزاء مغالطة («جميع نصوص العالم الثالث» هي هذا الشيء أو ذاك) أو إزاء قانون الأب (عليك أن تكتب هذا كي تُقبَل في نظريتي).

يقوم هذا التحوّل والتردد في تحديد المرء مواضيع معرفته على ضروب عدّة من الخلط، كما أحسب، وسأشير هنا إلى واحدٍ منها. فحين يرى المرء أنَّ قوام العالم الثالث هو «تجربة الاستعمار والإمبريالية»، عليه أن يدرك أيضًا عمل الدينامية الاستعمارية/الإمبريالية ذات الشقين: تحويلات القيمة القسرية من التشكيلات المستعمرة/الخاضعة للإمبريالية، وتكتّف العلاقات الرأسمالية داخل تلك التشكيلات. ولأنَّ الرأسمالية ليست مجرد شيء خارجي بل أيضًا قوة مكوّنة داخل تلك التشكيلات، فلا بدّ من الاستنتاج أيضًا أنَّ ما تسم به الرأسمالية من

انفصال بين العام والخاص قد جرى هناك أيضًا، بدرجة ما في الأقل، ولا سيما في صفوف الإلتلجسيا المدنية التي تتج معظم النصوص المكتوبة والواقعة هي ذاتها في إيسار عالم السلع الرأسمالية. ومع هذا التشعب لا بد من أن يأتي، بالنسبة إلى بعض متجبي النصوص في الأقل، تَقَرُّدُن الطاقات اللييدية وتَشَخُّصُهَا، وفقدان إمكانية النفاذ إلى التجربة «الملموسة»، وما يترتب على ذلك من تجربة الذات بوصفها كيانًا منعزلًا ومغتربًا غير قادر على إقامة صلة فعلية وعضوية مع أي جماعة. ويجب أن تكون ثمة نصوص، ربما كثير من النصوص، تقوم على هذه الغربة، مجردة من أي قدرة على بناء ذلك النوع الذي يطالب به جيمسن من الأمثلة والعضوية. والمنطق الذي يحاجج به جيمسن - أن قوام العالم الثالث هو «تجربة الاستعمار والإمبريالية» - يفضي بالضرورة إلى استنتاج أن بعضًا في الأقل من كتاب العالم الثالث ذاته لا بد من أن يتجوا نصوصًا مميزة لا لما يُستى أسلوبيًا الإنتاج القبلي والأسوي بل للحقبة الرأسمالية ذاتها، على غرار ما يُسمى العالم الأول. لكن جيمسن لا يتوصل إلى مثل هذا الاستنتاج.

لا يتوصل جيمسن إلى هذا الاستنتاج ولو جزئيًا، لأن ما يُسمى العالم الثالث هذا معلقٌ بالنسبة إليه خارج أنظمة الإنتاج الحديثة (الرأسمالية والاشتراكية). وهو لا يقول تمامًا إن العالم الثالث قبل رأسمالي أو غير رأسمالي، لكن هذا ما تنطوي عليه بوضوح المقارنة التي يقيمها في ما يلي، مثلًا:

واحد من محددات الثقافة الرأسمالية، أي ثقافة الرواية الواقعية والحداثية الغربية، هو الانفصام الجذري بين العام والخاص، بين الشعري والسياسي، بين ما ننظر إليه على أنه ميدان الحياة الجنسية واللاوعي وبين عالم الطبقات، عالم السلطة الاقتصادية والسياسية العلمانية: بعبارة أخرى، فرويد في مقابل ماركس...

سوف أبين أن على الرغم من أننا قد نلجأ بقصد التيسير والتحليل إلى مقولات مثل الذاتيّ والعام أو السياسي، فإن العلاقات بينها في ثقافة عالماثة تكون مختلفة تمامًا⁽⁸⁾.

من اللافت أنَّ «الانفصام الجذري بين العام والخاص» يوضع هنا على نحو مميز في أسلوب الإنتاج الرأسمالي، لكن غياب هذا الانفصام في ما يُسمَّى ثقافة العالم الثالث لا يوضع في أي أسلوب للإنتاج، تمثيلاً مع تعريف جيمسن للعوالم الثلاثة ذاته. لكن جيمسن يعرف ما يتحدث عنه، وكانت أقواله أقلّ التباساً في الماضي. هكذا نجد ما يلي في مقالته الباكرة نبيّاً عن لوكاش في كتابه الماركسية والشكل:

في الأعمال الفنية لمجتمع ما قبل صناعي، أو زراعي أو قبلي، تكون المواد الخام للفنان على صعيد إنساني، ويكون لها معنى فوري... لا تحتاج القصة إلى خلفية زمنية لأنّ الثقافة لا تعرف أيّ تاريخ؛ كل جيل يكرر التجارب ذاتها، ويعيد اختراع الأوضاع الإنسانية الأساسية ذاتها كما لو أنّه لأول مرة... يمكن أن ندعو الأعمال الفنية المميزة لهذه المجتمعات بالملموسة لأنّ لجميع عناصرها معنى منذ البداية... لا تحتاج هذه المواد الخام إلى أيّ توسّط، بلغة هيغل.

عندما نتعلّم من مثل هذا العمل إلى أدب الحقبة الصناعية، يتغيّر كلّ شيء... ينطلق نوعٌ من تحليل الإنساني... وكيفَ زمن القرية الشعائري الذي لا نقاش فيه عن الوجود؛ ويكون ثمة انفصال بين العام والخاص من الآن وصاعداً...⁽⁹⁾

من الواضح، إذًا، أنّ ما كان يُنظرُ مرّةً على أنّه اختلافٌ بين المجتمع ما قبل الصناعي والمجتمع المصنّع (وحدة العام والخاص في أحدهما، وانفصالهما في الآخر) يُحوّل الآن إلى اختلاف بين العالمين الأول والثالث. ولا يجري على فكرة «الملموس» سوى أنّها توضع الآن في معجم مختلف قليلاً: «لا بدّ لثقافة العالم الثالث... من أن تكون ظرفية ومادية رغماً عنها». ولعلّ تلك الفكرة الأخرى - فكرة أنّ «الثقافة» (ما قبل التصنيع) لا تعرف أيّ تاريخ، كلّ جيل يكرر التجارب ذاتها - التي هي الأساس الذي يقوم عليه الآن تعليق ما يُسمّى العالم الثالث خارج أسلوبي الإنتاج الحديثين (الرأسمالية والاشتراكية)، تلخّص

Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 165-167. (9)

تجربة هذا العالم الثالث في استعارة علاقة السيد والعبد الهيفية، وتفترض شكلاً سردياً موحّداً (الأمثلة القومية) تُحكى فيه «تجربة» هذا العالم الثالث. والمرجعية النظرية التي يُخْتَجُّ بها، في كلا النصين السابقين، هي مرجعية هيغل، كما هو متوقّع.

يصرّ جيمسن، بالمثل، مرّة بعد مرّة، على أنّ التجربة القومية محورية في التشكيل المعرفي لمثقف العالم الثالث، وأنّ سرد تلك التجربة يأخذ شكل «الأمثلة القومية» على وجه الحصر. لكنّ هذا الإصرار الشديد على مقولة «الأمة» ذاتها يواصل الانزلاق صوب معجم أوسع بكثير، وأقلّ تحديداً بما لا يُقاس، مثل «الثقافة» و«المجتمع»، و«الجماعة»، وهلم جرا. فهل «الأمة» و«الجماعة» الشيء ذاته؟ خذوا، مثلاً، هذين القولين اللذين يبدو أنّهما يكتنفان إحكام جيمسن نظريته. فهو في البداية يقول لنا:

أودّ أن أبيّن أنّ جميع نصوص العالم الثالث هي أمثلة بالضرورة، وعلى نحوٍ بالغ التحديد: يجب أن تُقرأ على أنّها ما أسماه أمثولات قومية، حتى عندما، أو ربما يجب أن أقول، لا سيما عندما تتطور أشكالها انطلاقاً من آليات التمثيل الغربية أساساً، مثل الرواية⁽¹⁰⁾.

لكنّا في النهاية نجد ما يلي:

«... حكاية القصة الفردية والتجربة الفردية لا يمكن ألاّ تنطوي في نهاية المطاف على كامل الحكاية الشاقّة لتجربة الجماعة ذاتها»⁽¹¹⁾.

هل ينتم هذان القولان على الشيء ذاته؟ تتمثّل صعوبة هذا التحول في المعجم في أنّ المرء قد يربط تجربته الشخصية بـ «جماعة» - طبقة، جندر، طائفة طبقية مغلقة⁽¹²⁾، جماعة دينية، نقابة، حزب سياسي، قرية، سجن - فيجمع بين العام

Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital», p. 69.

(10)

Ibid., pp. 85-86.

(11)

(12) الطائفة أو الطبقة المغلقة (في الهند) (Caste)، مصطلح تصعب ترجمته ويشير إلى نظام يتّصف بنمقيد هائل عمد الكثيرون إلى تبسيطه تبسيطاً مغلّلاً. ومن التعاريف الواضحة على هذا الصعيد تعريف أندريه بيتاي الذي يصف فيه الـ Caste بأنها «مجموعة صغيرة ومحدّدة من الأشخاص يتّسمون بسيادة نظام =

والخاص، ويحوّل بمعنى ما التجربة الفردية إلى «أمثلة»، من دون أن يستغرق مقولة «الأمة» أو يعود بالضرورة إلى «تجربة الاستعمار والإمبريالية». وعندئذ يبدو قول جيمسن الثاني كأنّه ينطبق على متن من النصوص أكبر بكثير، بدقّة أكبر بكثير. لكنّ هذا الانطباق الأوسع لمفردة «الجماعة» يقيم بين ما يسمى بالعالم الأول والعالم الثالث اختلافًا أقلّ راديكالية بكثير، على غرار ما سبقت ملاحظته، ذلك أنّ تاريخ الواقعة في الرواية الأوروبية برمتها، وبمَنوعاته الكثيرة، كثيرًا ما افترن بفكرتي «النمطية» و«الاجتماعي»، كما أنّ أغلبية السرديات المكتوبة التي أنتجها العالم الأول إلى الآن تضع القصة الفردية في علاقة جوهرية مع تجربة ما أكبر.

حين نستبدل بفكرة «الأمة» فكرة «الجماعة» الأكبر والأقلّ تقيّدًا، وحين نبدا التفكير بعملية بناء الأمثلة لا بمصطلحات قومية بل بوصفها علاقة بين الخاص والعام، الشخصي والجماعي، يصبح من الممكن أيضًا أن نرى أنّ بناء الأمثلة ليس خاصًا بما يسمّى العالم الثالث في أي حال من الأحوال. وفي حين يفرط جيمسن في التشديد على حضور الـ «نا»، «الأمثلة القومية»، في سرديات العالم الثالث، فإنّه يقلل أيضًا من التشديد على حضور دوافع مشابهة لدى الجماعات الثقافية الأميركية. فما عساها تكون رواية توماس ينشون قوس قزح الجاذبية أو رواية رالف إلسن الرجل الخفيّ إن لم تكونا بناءً لأمثولتين من تجربتين فرديتين، بل ليستا فرديتين كثيرًا؟ ما الذي يعنيه ريتشارد رايت وأدريان ريتش وريتشارد هوارد عندما يطلقون على كبهم عناوين مثل ابن البلد أو أرضك الأصلية، حياتك أو وحيدًا مع أميركا؟ ليس الكاتب الآسيوي أو الأفريقي فحسب بل الكاتب الأميركي أيضًا لا بدّ من أن ترتبط خيالاته الخاصة بالضرورة بتجارب الجماعة. ويكفي إلقاء نظرة على الكتابة السوداء والنسوية لنقع على عدد لا يحصى من الأمثولات حتى في هذه الولايات المتحدة ما بعد الحداثيّة.

= الزواج الداخلي، والعنصرية المتوارثة، وأسلوب معين من الحياة قد يشتمل في بعض الأحيان على التخصّص الحواريّ في مهنة معينة، وعادةً ما ترتبط هذه الطائفة بطفوس متميزة إلى حدّ ما تدلّ على المكانة في إطار نظام تراتبيّ يستند إلى مفهوم الطهر والدّنس⁴. وتنظم الـ Caste حياة الهنود الهندوس وتنطويّ في أساسها على التقسيم الخماسي الفئات (أو الفارنا). وهذه الفارنا أو الفئات هي: البراهما، الكشاترية، الفايشيا، الشودرا، والمبوزدين. (المترجم)

أجد بعض الصعوبة أيضًا في وصف جيمسن «أدب العالم الثالث» بأنه «ليس معتمدًا ومكترسًا»، لأنني لست متأكدًا تمامًا مما يعنيه ذلك. ولما كانت الأغلبية العظمى من النصوص الأدبية المنتجة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية غير متوافرة بالإنكليزية، فإن إقصاءها عن المُعْتَمَد المَكْرَس الأميركي/ البريطاني أمر بديهي. لكننا حين نأخذ في الحسبان نوع النصوص التي يبدو أن جيمسن يقصدها، نتساءل ما هي آليات الاعتماد والتكريس التي تُقَصَّى عنه هذه الأعمال كل هذا الإقصاء التام.

تعتبر الأكاديمية الأميركية نيرودا وبايخو وأوكافيوباث وبورخيس وفويتس وغارسيا ماركيز وآخرين - أي عدد قليل تمامًا من الكتاب ذوي الأصل الأميركي اللاتيني - شخصيات رئيسة في الأدب الحديث. وقد نال هؤلاء، بل ونال مترجموهم، أرقى الجوائز (جائزة نوبل بالنسبة إلى غارسيا ماركيز، مثلاً، وجائزة الكتاب الوطني لترجمة كلايتون إшлиمان لبايخو)، وهم يُدْرَسون على نحو معتاد تمامًا في مساقات الأدب مثل معاصريهم الألمان أو الإيطاليين، وربما بصورة أكثر انتظامًا، في الواقع. وقد اعتُمد سوينكا مؤخرًا من خلال جائزة نوبل، وروايات أتشيبي متاحة في سوق الكتاب الأميركي على نحو أيسر وأشدّ اطرادًا من روايات ريتشارد رايت، على سبيل المثال. وكاد إدوارد سعيد، وهو من أصل فلسطيني، أن ينال فعليًا كل تكريم يمكن أن تقدّمه الأكاديمية الأميركية، فضلًا عما لديه من جمهوره الخاص؛ فكتابه الاستشراق، في الأقل، يُدرّس على نطاق واسع جدًا، وفي فروع علمية متعددة تتعدّى الفروع التي طالها أيّ عمل أدبي/ ثقافي يساري آخر في هذا البلد. وبات ف. س. نايبول مُكْرَسًا تمامًا كروائي إنكليزي كبير، مع أنّه من الكاريبي؛ أي «كاتب من العالم الثالث»، مثل بورخيس. وحصلت رواية سلمان رشدي أطفال منتصف الليل على أرفع جائزة أدبية في إنكلترا، وحظيت روايته العار بمراجعات فورية محبّة في جميع الصحف والمجلات الأدبية الكبرى في بريطانيا والولايات المتحدة بوصفها رواية كبرى. ولرشدي حضور كبير في المشهد الثقافي البريطاني وهو زائر محفّف به في المؤتمرات وحلقات

الدراسات العليا على جانبي الأطلسي. ويقارنه مقتطف الـ *New York Times* على غلاف الطبعة الورقية من العار الصادرة عن Vintage بسويفت وفولتير وستيرن وكافكا وغراس وكونديرا وماركيز. وقيل لي إن أطروحة دكتوراه كتبت عنه في كولومبيا⁽¹³⁾. فما عساه يكون الاعتماد والتكريس غير ذلك، حين يتعلق الأمر بكتاب حديث ومعاصر، وشابّ نسبيًا في بعض الحالات (كحالة رشدي، مثلاً)؟

لست أقصد أن هؤلاء الكتاب لا يستحقون هذه السمعة (نايول أمر مختلف، بالطبع)، ولا أنه يجب الكفّ عن المزيد من هذا الاعتماد والتكريس. لكن تمثيل هذا المتن من الأعمال في خطاب جيمس على أنه «غير مُعتمد» - أي كما لو كان شيئًا مُقَصَّى كليًا عن الممارسات المعاصرة المعنوية بالنصوص الرفيعة في الأكاديمية الأمريكية - يبدو أنه ضرب من المبالغة الزائدة كثيرًا.

يتحدث جيمس عن «أشكال من الأدب غير مُعتمدة كذلك الأدب الذي من العالم الثالث»، فيقارن هذا الشكل المفرد مع «شكل غير مُعتمد آخر» يضع فيه داشيل هاميت، ثم يواصل قائلاً:

لا شيء نكبه من المرور بصمت على الاختلاف الجذري بين النصوص غير المُعتمدة. رواية العالم الثالث لن تقدم تلك الإشاعات التي يقدمها بروست أو جويس. ولعلّ ما هو أكثر ضررًا من ذلك هو ميلها إلى تذكيرنا بالمراحل القديمة من تطورنا الثقافي في العالم الأول ودفعنا إلى أن نستجّج أنهم «ما زالوا يكتبون روايات مثل درايزر وشيروود أندرسون».

الحال، إنني لست متأكدًا من أن الواقعة التي يبدو أنها تقع في القلب من توصيف جيمس لـ «أدب العالم الثالث» في هذا المقطع، تشمل ذلك الأدب كلّ الشمول كما أنني لست واثقًا من أن تجاوزها قد تمّ في ما يسمّيه جيمس «تطورنا الثقافي في العالم الأول». فبعض الكتاب الأميركيين الذين يحظون بأرفع التقدير في اللحظة الثقافية الحالية، من سول بيلو وبرنارد مالامود إلى غريس بالي وروبرت ستون، لا يكتبون تمامًا مثل درايزر وشيروود أندرسون، لكنهم يتمون إلى الطريقة الواقعية

(13) يقوم كتاب *Timothy Brennan, Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New

York: St Martin's Press, 1989) على هذه الأطروحة، وقد ظهر بعد نشر فصلي هنا في الـ *Social Text*.

بلا شك. ومن جهة أخرى، أصبح إيميه سيزار ذا شعبية شديدة بين السوراليين الفرنسيين لأن مفردات خطابه كانت متعاصرة مع مفردات خطابهم، وتُرجم نيرودا على يد بعض الشعراء الأميركيين البارزين لأنه لم يكن قد «عفا عليه الزمن» حتى شكلياً. ويحظى روائيون مثل غارسيا ماركيز أو رشدي بأحسن استقبال في الدوائر الأدبية الأميركية/ البريطانية لأنهم، على وجه التحديد، لا يكتبون مثل درايزر أو شيروود أندرسون؛ والإشباعات التي تقدمها نصوصهم الفاحشة ليست إشباعات بروست أو جويس لكنها من نوع مماثل بلا شك، يستمتع بها القراء الذين ترعرعوا على الحداثة وما بعد الحداثة. وعمل سيزار العودة إلى الوطن هو ما هو عليه لأنه يجمع ما يُسميه جيمس «أمثلة قومية» إلى الأساليب الشكلية للطليلة الباريسية أيام دراسته هناك. وبالطبع، فإن بورخيس ما عاد يُنظر إليه في الولايات المتحدة على أساس أصله الأميركي اللاتيني؛ بل بات يتمي الآن إلى تلك الصحبة المهيبة من الحداثيين البارزين، شأنه شأن كافكا.

أن نقول إن المُعتمَد لا يقبل أي كاتب من العالم الثالث يعني أن نسيء تمثيل الطريقة التي تعمل بها الثقافة البرجوازية، من خلال القبول الانتقائي والاعتماد الانتقائي. وكما باتت الحداثة الآن مُعتمَدة تماماً في المتحف والجامعة، وكما أُدرجت أنواع معينة من الماركسية في الأكاديميا وحظيت بالاحترام، فإن كتاباً معينين من «العالم الثالث» باتوا الآن جزءاً لا يتجزأ من الخطاب الأدبي في الولايات المتحدة. وبدلاً من زعم الإقصاء المباشر، ربما كان من المفيد أن نقصّي الكيفية التي يعمل بها مبدأ الإدماج الانتقائي في ما يتعلق بالنصوص المتّجة خارج البلدان المتروبولية.

7

أريد أن أقدم بعض التعليقات على تاريخ الأدب الأوردي، لا لأقدم سرداً قوياً الحجة ولا لأرسم مساراً موجزاً لذلك التاريخ، بل لأوضح ذلك الضرب من الإفكار الذي ينطوي عليه الإعلان المبني أن «جميع نصوص العالم الثالث يجب أن تُقرأ بالضرورة على أنها أمثولات قومية».

من المسائل التي تلفتني، على سبيل المثال، أن اللغة الأوردية، على الرغم من كونها واحدة من أصغر التشكيلات اللغوية في الهند، أنتجت شاعرها الكبير الأول، خسرو (1253-1325) في القرن الثالث عشر، لينطلق تقليد عظيم من الشعر. لكن أول متني وازن من السرديات الشرية انتظر ما يقرب من ستة قرون قبل أن يبدأ بالتجمع. لا لأنّ الشرذاته لم يكن موجوداً؛ إذ تعود أقدم النصوص الشرية بالأوردية إلى القرن الخامس عشر، لكنها كانت مكتوبة لأغراض دينية وغالباً ما كانت مجرد ترجمات من العربية أو الفارسية. ولم تبدأ السرديات غير الكهنوتية وغير اللاهوتية - ذات الصلة بملذات القراءة وقواعد السلوك المتحفّز - بالظهور إلا بعد ذلك بكثير، في العقد الأخير من القرن الثامن عشر. ومن ثم نُشرَ أكثر من دسّتين من الأعمال خلال السنوات العشر اللاحقة. فما الذي عوق ذلك التطور هذه المدة كلها، ولماذا حدث في ذلك الوقت بالضبط. لكثير من ذلك صلة بالتطورات الاجتماعية المعقدة التي أدت تدريجياً إلى إزاحة الفارسية وحلول الأوردو محلّها، بوصفها لغة المتعلمين والكلام المدني والكتابة الشرية في بعض المناطق والتجمعات في شمال الهند.

سوف نتجاهل هذا التاريخ، لكنّ بمقدورنا أن نحدد شرطاً مادياً معيناً لذلك الإنتاج: كان كثيرٌ من تلك السرديات الشرية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر - وليس جميعها في أيّ حال من الأحوال - قد كُتِبَ ونُشرَ بسبب بسيط هو أنّ رجلاً اسكتلندياً يُسمّى جون جيلكريست⁽¹⁴⁾، عبّر في أوساطه عن رأي مفاده أنّ مُستخدمي شركة الهند الشرقية لا أمل لهم في إدارة أملاكهم الهندية على أساس الفارسية وحدها، ولا على أساس الإنكليزية بالطبع، فأنشئت كلية فورت وليام في عام 1800 لتعليم البريطانيين اللغات الهندية. وبقيت الفارسية لبعض الوقت اللغة الأكثر شعبية بين جميع اللغات التي كانت تُدرّس في تلك الكلية، لكن جيلكريست اغترّ بنفسه ونصّر أنّه باحث ونصير للغات المحلية، ومنها الأوردية. واستأجر بعضاً من أشدّ الرجال تبحراً في ذلك الحين ودفعهم إلى كتابة ما يريدون،

(14) جون جيلكريست (John Gilchrist) (1759-1841): جراح ولغوي وباحث هندية اسكتلندي، أمضى شطراً طويلاً من حياته في الهند ودرس لغاتها. (المترجم)

ما داموا يكتبون بشر سهل المأثى. كانت تلك، من حيث ما نجم عنها، ضربة حظ أكثر منها عبقرية. كان المشروع متمثلاً في حشد جميع أنماط الكلام والمعاجم الشفوية الموجودة في ذلك الوقت (مجموعة المعاجم كانت تتماشى مع الغرض التعليمي) وبناء سرديات تستسخ كلاسيكيات الأدب الشفوي العظيمة أو تكثف القصص الموجودة بالعربية أو الفارسية، وبذلك كانت جزءاً من الحياة الثقافية للطبقات العليا في شمال الهند. هكذا، كانت أشهر هذه السرديات، وهي باغ وبهار لمير آمن، تكثيفاً، بأوردية عامية رائعة، للعمل الجليل قصة جهاز درويش التي ألفها فيضي، الباحث العظيم، قبل بضعة قرون بالفارسية لتسليع ملك المغول أكبر الذي كاد أن يكون معاصراً بالضبط للملكة البريطانية إليزابيث الأولى.

لكن ذلك لم يكن الدافع الوحيد، وكانت دار النشر في كلية فورت وليام قد أغلقت بعد ذلك بقليل في أي حال. إذ كان تطور مماثل يجري في لكناو، خارج مجالات السيطرة البريطانية، في الوقت ذاته بالضبط؛ بل إن بعضاً من كتاب فورت وليام أنفسهم أتوا من لكناو، باحثين عن فرص عمل بديلة. ويُعدّ عمل رجب علي بيغ سرور فسانه عجائب العمل الكلاسيكي العظيم في هذا التقليد الآخر للسرد الأوردي (ولم يكن هذان تقليدان مختلفان في الواقع بل كانا أجزاء من التقليد الواحد نفسه، تشكل بعضها داخل مجالات السيطرة البريطانية، وبعضها غير ذلك). وفي عام 1848، قبل ثماني سنوات من سقوط مدينة لكناو أمام البنادق البريطانية، كان فيها اثنتا عشرة مطبعة لا يمكن الفصل بين تاريخها وترسيخ التقليد السردى باللغة الأوردية. والشيء اللافت في شأن جميع السرديات الثرية الأوردية الكبرى التي كُتبت خلال نصف القرن الذي أكمل فيه البريطانيون فتح الهند هو أن ما من شيء في مضامينها، في طريقة رؤيته للعالم، يمكن ربطه ذلك الربط المعقول بالهجمة الاستعمارية أو بأي إحساس بمقاومتها؛ في المقابل، فإن ثمة متناً ضخماً من الرسائل وكذلك من الشعر يوثق تلك المذبحة المهولة. وكأن إنشاء المطابع ونمو جمهور قراء السرديات الثرية أفضى إلى نوع من الكتابة مهمته الوحيدة أن يحافظ من خلال الكتب على بعض في الأقل من تلك الثقافة ذات الطابع الفارسي وتلك التقاليد الشفوية التي كانت تختفي بسرعة. وبهذا المعنى السلبى وحده، يمكن إعلان أن هذا أدب «أمثلة قومية»، أي بمطّ المصطلح ذلك المطّ الزائد.

لكنَّ الرجل الذي أعطى اللغة أول دار نشر كبيرة لها، منشي نوال كِشور، أتى لاحقًا بعض الشيء. كان جدّه يعمل، مثل كثير من هندوس الطبقة العليا وقتها، في وزارة المالية المغولية. وكان والده رجل أعمال، كَيِّسًا وموسرًا لكنه لم يكن ثريًا. كان نوال كِشور شغوفًا بالكلمة المكتوبة، لكنه مثل والده وجده، كان يفهم المال أيضًا. بدأ حياته المهنية صحافيًا، ثم راح يشتري المخطوطات القديمة المكتوبة بخط اليد وينشرها لتُداول على نطاق أوسع. وبمرور الوقت تمدد صوب جميع الحقول، ونشر فيها كلَّها، وأعطى الأوردية أول أرشيف ضخّم حديث من الكتب المنشورة. وبدورها، أغدقت الأوردية عليه المال؛ ففي وقت وفاته في عام 1895، قُدِّرَت ثروته بما يعادل نصف مليون جنيه استرليني. ولعلِّي أضيف أنّه كان عليه أن ينشر ما يزيد على الأمثولات القومية، ما يزيد على ما تأتي من تجربة الاستعمار والإمبريالية، كي يجني ذلك القدر كلّ من النقود.

لكن اسمحوا لي أن أعود إلى قضية السرد. ذلك أن من الأمور التي تلفتني أيضًا أنّ بروز ما يمكن المرء أن يسميه روايةً على نحو معقول جاء بعد أكثر من نصف قرن على ظهور تلك التدوينات الباكّة لكلاسيكيات التقليد الشفوي وإعادة كتابة القصص العربية والفارسية. وكانت رواية سرشار فسانه آزاد الأغنى بين تلك الروايات الباكّة، وتُشرّت سلسلةً خلال سبعينيات القرن التاسع عشر في شيء آخر كان قد بدأ في ثلاثينيات ذلك القرن: ألا وهو الصحف الأوردية المنتظمة الخاصة بالطبقات المتوسطة الناشئة. هكذا كانت بين الحكاية التقليدية والرواية الحديثة أشياء أخرى، مثل الصحف وجمهور القراء الكبير، على النحو ذاته الذي نقع عليه في مجموعة كاملة من الكتب التي تتناول التاريخ الأدبي الإنكليزي، من كتاب إيان وات نشوء الرواية إلى كتاب لينارد ديفيس تخيلات وقائع. وكثيرًا ما خطر لي، كما خطر لآخرين في شأن ديكنز، أنّ بنية رواية سرشار كانت لتختلف أشد الاختلاف لو أنّها كُتبت لا سلسلة بل لتُشر مباشرةً ككتاب.

جاءت أيضًا تلك الكتب الأخرى، المستقلة عن الصحف. وكان من الكتاب كاتب غزير، واسمه ذاته كما يظهر على أغلفة كُتبه مثير للفضول، شمس العلماء ديبتي نذير أحمد (1831-1912). الاسم في الواقع هو لنذير أحمد. وتعني

عبارة «شمس العلماء» حرفيًا «شمسًا بين علماء الإسلام»، في إشارة إلى علمه المتميز في هذا المجال. أما كلمة «ديتي» فتشير ببساطة إلى حقيقة أنه لم يكن لديه دخل مستقل وُضِمَّ إلى دائرة الدَّخْل الاستعمارية. كانت دربه في العربية دقيقة لا تشوبها شائبة؛ أما معرفته بالإنكليزية فلم تكن مكتملة، إذ لم يتلقَ فيها أيَّ تدريب رسمي. كان مترجمًا غزيرًا في كلِّ مجال: قانون العقوبات الهندي، قانون الإثبات الهندي، القرآن، كتب الفلك. لكنه معروف قبل كلِّ شيء كروائي، وكان لديه همٌّ واحدٌ طاغ: أن تنال الفتيات تعليمًا حديثًا (وكان يمثل في هذا البرجوازية المدنية الناشئة) مع بقائهن ربّات بيوت تقليديات فاضلات (وكان ذلك شعور واسع النطاق، عابر لجميع الحدود الاجتماعية). وحكّم هذا الهمّ معظم قصصه.

يمكن القول، كما أحسب، أن الطور التكوينيَّ للرواية الأوردية والسرديات التي نشأت إلى جانب تلك الرواية، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، تربطه بالاستعمار والإمبريالية صلةً أوهى بكثير من تلك التي تربطه بنوعين آخرين من الضغوط والمواضيع: ظهور نوع جديد من البرجوازية الصغيرة كان يخرق جميع المعايير الاجتماعية المعمول بها لغاياته المالية الخاصة (ورواية نذير أحمد ابن الوقت هي من كلاسيكات هذا الجنس)، ومكانة المرأة. كان نذير أحمد محافظًا، بالطبع، في هذين الموضوعين كليهما، وكان غزيرًا في الثاني بينهما، لكنَّ آخرين كانوا حاضرين أيضًا. على سبيل المثال، أنشأ راشد الخيري دار نشر ناجحة، مخزن أسماط للكتب، نشرت مئات الكتب للنساء والأطفال، فضلًا عن أربع من المجلات الخمس التي كانت تصل عائلتي على مدى جيلين: *Asmat* و *Khatoun-e-Mushriq* (نساء الشرق) و *Jauhar-e-Nisvan* (جوهر النساء) و *Banaut* (بنات) و *Nau-Nehaal* (أطفال). أما *Asmat* فلها في الأوردية معانيٌ ضمنية كثيرة، من «العذرية» و«الشرف» إلى «الحشمة»، في تكثيف لفظي يعبر عن شواغل مترابطة. ووصول هذه المجلات إلى عائلتي على نحوٍ منتظم طوال ما يقرب الأربعين عامًا هو أمر ذو دلالة بحدِّ ذاته، لأنَّ هذه العائلة لم تكن، بحسب المصطلحات المتروبولية، عائلة متعلمة؛ إذ كنا نعيش في قرية صغيرة، بعيدًا عن المراكز المدنية الكبيرة، وكنتُ أوَّل فرد في هذه العائلة يتمُّ دراسته الثانوية أو يفقد سيارة. وتشير حقيقة أنَّ جيلين من نساء مثل هذه العائلة

وأطفالها كانوا جزءاً من القراء المنتظمين لهذه المجلات إلى المدى الاجتماعي الذي بلغه هذا النوع من النشر. باختصار، كان قدر كبير من الأدب يدور حول قضايا الأنوثة والحشمة، على نحوٍ محافظٍ أشدَّ المحافظة.

لكنَّ كتاباً آخرين كانوا هناك، مثل مير هادي حسن رُسوا الذي تحدى الخطاب السائد وكتب عمله الشهير امرأوجان آدا عن تلك النساء اللواتي تعبر عنهن الأوردية بكلمات كثيرة، من بينها ما يمكن ترجمته إلى «نساء الحجرة العلوية»: النساء اللواتي اعتاد أصحاب الأملاك في بيئات اجتماعية معينة أن يذهبوا إليهن ليتعلموا فنون الإيروتيكا، واللياقات، والذائقة الأدبية، ومعرفة الموسيقى. والفضيحة في نص رُسوا الذي يعود إلى أوائل القرن العشرين هي أطروحته التي مفادها أنَّ مثل هذه المرأة التي لا تعتمد على رجل واحد، بل يعتمد عليها كثير من الرجال، هي المرأة الوحيدة الحرة نسبياً في مجتمعنا. من الواضح أنَّ عمل رُسوا لم يكن مثل عمل نذير أحمد، لكن عليَّ أن أؤكد أيضاً أنَّ «النسوية» الساخرة والأولية في هذا النص ليست انعكاساً لأيّ تغريب. كان رُسوا رجلاً تقليدياً جداً، وكان ببساطة قد تعب من أنواع معينة من المواقف الأخلاقية. وفي الوقت نفسه، فإنَّ الفكرة الهدامة، القائلة بأنَّ القمع العائلي في مجتمعنا التقليدي كبير إلى درجة أنَّ النساء الوحيدات اللواتي يعشن أيّ نوع من حرية الاختيار الأساسية هنَّ تلك النساء اللواتي لا يشغلن مكاناً «لائقاً» في ذلك المجتمع، سوف يعاود الظهور بطرائق كثيرة حين تأتي القطيعة الكبرى التالية في أشكال السرد الأوردية، في ثلاثينيات القرن العشرين، لا في ظلَّ الراية القومية بل في ظلَّ رابطة الكتاب التقدميين، جبهة الحزب الشيوعي الهندي الثقافية التي برزت كنتيجة مباشرة لياسة الجبهة المتحدة التي انتهجها الكومترن بعد عام 1935.

أصبحت الواقعية النقدية الشكل الأساس للسرد على مدى عقدين تقريباً بعد ذلك. لا شكَّ في أنَّ «الأمة» كانت مقولة من المقولات المستخدمة في هذا السرد، ولا سيما غير التخيلي منه، وآته كان ثمة معنى واضح للترباط الاجتماعي والجماعي، لكن المقولات التي استُخدِمت لمعنى الجماعة ذاك كانت معقدة ومتعددة، لأنَّ الواقعية النقدية كانت تقتضي أن يجري نقد الآخرين (مناهضة للاستعمار) في إطار نقدٍ لأنفسنا أشمل وأشدَّ تعدداً في وجوهه: بنانا الطبقية،

أيدولوجياتنا العائلية، إدارتنا لأجسادنا ونشاطاتنا الجنسية، مثاليتنا، صمتنا. ليس في ذهني أيّ رواية بالأوردية بين عامي 1935 و 1947، وهي السنة الحاسمة في تصفية الاستعمار، تناول «تجربة الاستعمار والإمبريالية» بطريقة مباشرة أو على نحو حصري. جميع الروايات التي أعرفها من تلك الفترة تناول في الأغلب أشياء أخرى: همجية ملاك الأرض الإقطاعيين، حالات الاغتصاب والقتل في بيوت «الصوفيين»، إمساك المقرضين برقاب الفلاحين والبرجوازية الصغرى الدنيا، إحباطات فتيات المدارس الاجتماعية والجنسية، وما إلى ذلك. ومع أن موضوع مناهضة الاستعمار داخل في نسيج كثير من تلك الروايات، إلا أن ذلك لم يكن مناط تركيزها الحصري ولا الغالب. ولا أعرف، في الواقع، أيّ سرد تخيلي بالأوردية، خلال ما يقرب من أمتي سنة الماضية، له شيء من الأهمية والطول (وأنا أشتي هنا بضع قصص قصيرة) كانت الصدارة فيه لقضية الاستعمار أو صعوبة المواجهة الحضارية بين الإنكليزي والهندي على نحو ما نجد، مثلاً، في رواية فورستر رحلة إلى الهند أو رواية بول سكوت رباعية الراج. كانت للكاتب الأورديّ عمومًا رؤية خاصة، لم يتمكن فيها قطّ من إقامة حدود ثابتة بين جرائم المستعمر والأعمال الوحشية التي كان يرتكبها جميع أولئك المحليين الذين يتمتعون بالسلطة في مجتمعنا. كانت لدينا ضروب الهستيريا الخاصة بنا هنا وهناك - وكانت بالغة الكثرة، في الواقع - لكن لم يكن ثمة وجود لأسطورة قوية ومستدامة عن براءة بدنية في ما يتعلق بالمواجهة الاستعمارية.

لم تغدُ «الأمة» الإشكالية الأيديولوجية الأولى في الأدب الأورديّ إلا في لحظة الاستقلال، لأنّ استقلالنا أيضًا كان خاصًا: جاء مع تقسيم بلدنا، ومع أضخم وربما أبأس هجرة في التاريخ البشري، وأسوأ حمام دم في ذاكرة شبه القارة: مقتلة الأخوة المهولة التي قامت بها الطوائف الهندوسية والمسلمة والسيخ. كانت «قوميتنا» في تلك الآونة قومية جداد، شكل من أشكال الوداع، لأنّ ما شهدناه لم يكن مقتصرًا على سياسة فرق تسد البريطانية التي كانت موجودة بلا شك، بل تعدّاه إلى رغبتنا في تحطيم وحدتنا الحضارية، وقتل جيراننا، والتخلي عن تلك الروح المدنية، تلك الرابطة الأخلاقية التي تربطنا بعضنا ببعض ويستحيل من دونها قيام جماعة بشرية. وتراجع نقد الآخرين (القومية المناهضة للاستعمار) مزيدًا من التراجع إلى الخلف، إذ تفهقر الآن تمامًا أمام نقد لأنفسنا أشدّ قسوة. وجاءت

القصص الرئيسة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته - قصص سعادات حسن متو وراجندار سينغ بيدي وانتظار حسين القصيرة؛ وروايات قرّة العين وخديجة مستور وعبد الله حين - من عدم غفران ما ارتكبهنا نحن أنفسنا وما زلنا نرتكبه، على هذا النحو أو ذلك، بحقّ كياناتنا السياسي. ليس ثمة هوادة مع المستعمر، ولكن ليس ثمة هوادة مع أنفسنا كذلك. ويمكن الكلام عن «الأمة»، بطريقة عامة، في هذا السياق، ولكن ليس عن «القومية». وفي باكستان، كان ثمة، بالطبع، شكٌ طاعٍ آخر: هل نحن أمة أصلاً؟ معظم الجناح اليساريّ قال «لا»، من دون شك.

8

أخيراً، أجدُ بعض الصعوبة أيضاً في الطريقة التي يبدو أن جيمسن يفهم بها مكانة الديالكتيك الإبيستمولوجية. ذلك أن ما يبدو في صميم جميع الإجراءات التحليلية في نصّه هو البحث عن الفكرة التي مفادها أن ثمة تحديداً واحداً يمكن أن نضع عليه اليد، في عزله العجيبة، بوصفه مصدر كلّ سردية: الأطروحة التي مفادها أن العالم الثالث «تشكيلة مفردة، لها قدرتها الفريدة الواحدة على التحديد في عالم الأيديولوجيا (القومية) والإنتاج الثقافي (الأمثلة القومية).

يمكن لي - داخل وسطٍ فكريّ ما بعد حداثيّ حيث يُفترض بالنصوص أن تُقرأ على أنها لعبُ الدال الحرّ الذي يستهدف المتعة وحدها - أن أتعاطف كثيراً مع عملية نظرية تسعى إلى تحديد موقع إنتاج النصوص ضمن حقل للقوة والدلالة محدّد وقابل للمعرفة، لكن فكرة التحديد الواحد فكرة ما قبل ماركسية في أصولها. وأسارع فأضيف أن هذه الفكرة حاضرة بلا شك في عدد من صياغات ماركس الخاصة كما في عدد من التشكيلات النظرية الجليّة والثمرة التي سارت، بهذه الطريقة أو تلك، على هدي ماركس. بل إننا نراها فاعلةً، على سبيل المثال، حتى في جدال حديث العهد كالذي تلا حوار دوب وسويزي الشهير وتركّز على البحث عن «محرك رئيس» (تحديد واحد في نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي في أوروبا الغربية). ولذلك فإنّ جيمسن، حين يستحضر ضمناً هذا الفهم الخاص للديالكتيك، ليس من غير صحبة مميّزة في الحقيقة.

لكنّ هناك فضاءً واسعاً، كما أحسب، حيث يمكن اتّخاذ موقف بين (أ) العبادة ما بعد الحداثيّة لعدم التحديد المطلق و(ب) فكرة تحديد واحد متواصلة من هيجل إلى بعض أحدث الجدالات الماركسية. ذلك أنّ الدفّعة الأساس في الديالكتيك الماركسي، كما أفهمه، تشكّل توتراً، علاقة تغيير متبادل، بين إشكالية التحديد النهائي (كذلك الذي تمارسه سيرورة العمل المادي الحيّة على المحتوى الفكري) والتاريخية المطلقة لتحديدات متعددة متداخلة، حيث يصعب تماماً - كما يقول إنغلز - أن تنسّق «نتيجة» أيّ تاريخ معين مع «إرادة» أيّ من أولئك الفاعلين التاريخيين الذين كافحوا من أجل تلك النتيجة. ولذلك قلت، مثلاً، إنّ ما يشكّل وحدة العالم هو الاشتغال العالمي الذي يشغله أسلوب الإنتاج الرأسمالي ومقاومة ذلك الأسلوب التي هي اشتراكية الطابع في نهاية المطاف. لكن هذه الحقيقة التكوينية لا تعمل عملها بالطريقة ذاتها في جميع بلدان آسيا وأفريقيا. ففي ناميبيا، اتّخذ فرض الأسلوب الرأسمالي شكلاً استعماريّاً مباشراً، في حين تتمثّل الواقعة الأساسية في الهند بعدم وجود طبقات المجتمع الرأسمالي المستقرة وواسعة النطاق إلا في الكيان السياسي البرجوازي لما بعد الاستعمار. وفي فيتنام التي دخلت بالفعل طوراً ما بعد رأسماليّ - ولو في سياق من الدمار الشديد للقوى المنتجة - يختلف تماماً طابع هذا الديالكتيك التكويني مرة أخرى. هكذا نظلّ إشكالية «التحديد النهائي» فعالة في كلّ حالة من هذه الحالات، لكنّها تختلف تكوينيّاً باختلاف هذه الحالات، ما يجعل الإنتاج الأدبي مختلفاً تكوينيّاً، ومن حيث المبدأ، في كلّ حالة من هذه الحالات.

ما يزيد من تعقيد ديالكتيك الاجتماعيّ والأدبيّ هذا أنّ معظم المنتجات الأدبية، سواء كانت من «العالم الأول» أو «العالم الثالث»، ليست متاحة دائماً لذلك النوع من التحديد المباشر الذي يمارسه أيّ عامل واحد، مهما يكن ذلك العامل مركزياً في تكوين التشكيلة الاجتماعية ككلّ. وتنتج النصوص الأدبية في سياقاتٍ من التآلفات الأيديولوجية والثقافية المتنافسة متباينة للغاية ومفرطة التحديد في العادة، حيث يوضع كلّ نصّ محدد فيه قدر من التعقيد ضمن التآلف الذي يهبه طاقته وشكله، قبل أن يُجمّع في مقولة شاملة وكلّية. ولا تعني واقعة فرط التحديد هذه أنّ أمر النصوص الفردية يقتصر على العوم في الهواء، أو أنّ

«كَلِيَّة» مثل هذه هي مقولة معرفية مستحيلة. لكن من الواجب دائماً، في أيّ فهم للكَلِيَّة، تعيين التحديدات التي تُكوّن أيّ مجال معين وإدراكها تاريخياً. ويمكن في العادة، مع معرفة كافية بالحقل، تعيين التشكيلات الأيديولوجية والأشكال السردية الرئيسة. ما لا يمكن هو أن نعمل على بضع نصوص توافرت في اللغات المتروبولية ثم نفرض فريدةً وشفافيةً كاملتين في أثناء عملية التحديد، حيث يُختزل التعقيد الأيديولوجي برمته إلى تشكيل أيديولوجي واحد وتُقرأ جميع السرديات على أنها تعبيرات محلية عن نصّ شارح. وفعلٌ هذا لا ينتج معرفةً بالكَلِيَّة التي اعتبرها بدوري مقولة معرفية أساسية، بل ينتج مثاليةً، إمّا من النوع الهيجلي أو من النوع الوضعي.

أحسب أنّ من الممكن وضع اليد على ما أعنيه بالتحديدات المتعددة التي تفعل فعلها في أيّ نصّ يتسم بقدر معتبر من التعقيد من خلال النظر بإيجاز في مشكلة الموقع الثقافي لنصّ جيمسن ذاته. فهو، في الظاهر، نصّ من العالم الأول؛ فـجيمسن مفكّر أميركي ويعرّف نفسه على هذا النحو. لكنّه مفكّر أميركي من نوع معين؛ إذ لا يستطيع كل شخص أن يقرب بين عثمان ودولوز بهذا السر وهذا التمكّن، وهو يكشف على حقيقتها «ثقافة ما بعد الحداثة الأميركية العالمية» التي هي ثقافة بلده، كما يقول. وعلاوة على ذلك، فلمنّه ماركسي من حيث إطاره النظري، واشتراكي من حيث هويته السياسية، الأمر الذي يبدو أنّه يضع نصّه في العالم الثاني. لكن طاقة هذا النصّ الخاصة - مواضيعه، علاقته بتلك النصوص الأخرى التي تعطي معناه، السرد ذاته الذي تقوم عليه نظريته في «الجماليات المعرفية» - تأخذه عميقاً في العالم الثالث الذي يعلي من قيمته، ويؤكدّه، وينسب نفسه إليه، ضد بلده المسيطر والمقرّر سياسياً. فأين (في أيّ عالم؟) يُفترض بي، أنا الذي لا أؤمن بنظرية العوالم الثلاثة، أن أضع نصّه: في العالم الأول الذي هو عالمه الأصلي، أم في العالم الثاني الذي هو عالم أيديولوجيته وسياسته، أم في العالم الثالث الذي هو عالم انتسابه وتعاطفه؟ وإذا ما كانت «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة» هذا الشيء أو ذاك، فكيف لنصّه أن ينجو من موقع حصريّ في العالم الأول؟ إنني أضعه في المقام الأول - وأنا من أنا - في الثقافة العالمية للاشتركية - عالم جيمسن الثاني، والاسم الذي أطلقه على مقاومة عالمية -

وأفعل ذلك لا بقمع باقي العوالم (أصوله الأميركية وتعاطفه مع العالم الثالث) بل بتحديد ما كان أساسيًا في جميع مساعيه النظرية لسنوات طويلة.

من الواضح أنَّ هذه ليست التحديدات الوحيدة الفاعلة في نصّ جيمسن. وسوف أذكر تحديدَيْن آخرين فحسب، يسكت عنهما فيشير إليهما بصمته. فنصّ جيمسن هو، من بين أشياء أخرى، نصّ مُجَنَّدَر؛ إذ لا يمكن أن أتصور أنَّ هذا النص كان يمكن أن يكتبه امرأة أميركية من دون أن تقول شيئًا مهمًا، أو ربما أن تتكلم بإسهاب، على حقيقة أنَّ الانفصال بين العام والخاص، وضرورة إعادة بناء تلك العلاقة حيث قُطِعَتْ - وهو أمر محوريّ جدًّا في مناقشة جيمسن تعارض الممارسات الثقافية في العالم الأول والعالم الثالث - هو في الحقيقة شاغل رئيس من شواغل كاتبات العالم الأول اليوم، على جانبي الأطلسي. وتحدّد نصّ جيمسن أيضًا بيئةً عرقية معينة؛ إذ لا يمكن بالمثل أن أتصور أنَّ هذا النص كان يمكن أن يكتبه كاتب أسود في الولايات المتحدة الأميركية من دون أن يلج أيضًا على أنَّ الأدب الأسود في هذا البلد يتسم بالخاصية العالمية الفريدة المتمثلة في أنه يعبّج بالأمثولات القومية (أكثر مما يعبّج بها الأدب الأورديّ، كما أحب شخصيًا).

ما يدفني إلى أن أشير إلى هذين التحديدَيْن الواضحَيْن لنصّ جيمسن هو أسباب ثلاثة. أولها هو تعزيز أطروحتي أنَّ الشروط الأيديولوجية لإنتاج نصّ ليست مفردة بل متعددة دائمًا. وثانيها هو أنني، حتى لو قبلت تقسيم جيمسن كوكينا إلى ثلاثة عوالم، يظلّ عليّ أن أصرّ على أنَّ ثمة هنا بالضبط - في جوف ما بعد حداثة العالم الأول العالمية، وكما تشير إحالتي لا إلى النسوية والأدب الأسود فحسب بل إلى موقع جيمسن ذاته - عالمًا ثالثًا حقيقيًا، وربما اثنين أو ثلاثة. وثالثها، هو أنني أريد أن أؤكد على أنَّ في قلب الوحدة التي أسبغها على عالما الصراع الذي لا تسوية فيه بين رأس المال والعمل، ثمة المزيد والمزيد من النصوص التي لا يمكن وضعها بسهولة في هذا العالم أو ذاك. نصّ جيمسن ليس نصًّا من العالم الأول، ونصّي ليس نصًّا من العالم الثالث. وليس واحدنا بالآخر الحضاريّ للثاني.

الفصل الرابع

رواية «العان» لسلمان رشدي
الهجرة ما بعد الحديثة وتمثيل النساء

الواقعة البديهية في شأن تشكّل أيّ مُعتمَد مُكرّس، حتى حين يتخذ شكله في البداية كمُعتمَد مُكرّس مضاد، هي أنّ الفاعلية البانية للمُعتمَد، حين تُحدّد الفترة وتُجانبُها، أو تبني التميّط الأدبي المرغوب فيه، تختار أنواعًا معينة من الكتاب والنصوص والأساليب ومعايير التصنيف والحكم، وتمنحها امتيازًا على سواها مما قد ينتمي أيضًا إلى الفترة ذاتها وينشأ في قضاء الإنتاج ذاته لكنه يقع على نحو واضح خارج مبادئ الاشتغال أو الإبداء التي تعلنها تلك الفاعلية عينها؛ بعبارة أخرى، ثمة نوع معين من السيطرة يُؤكّد ويُقاتل من أجله، ويُعرّف بدوره على أنّه الأساس والسيطر. وتاريخ الحداثة دالٌّ بهذا الصدد. فالطليعة الحداثيّة ذاتها هي التي طرحت الحداثة بدايةً بوصفها نفيًا شاملاً، شكليًا وفلسفيًا على السواء، للواقعية المُعتمَدة في أوروبا القرن التاسع عشر، وزعمت، علاوة على ذلك، أنّ الواقعية ذاتها قد انهارت على نحو حاسم، وأُلغيت ودُفنت في فترة الحداثة الرفيعة: حوالى ربع القرن السابق على عام 1940. وبدوره، فإنّ انتصار الحداثة يُشار إليه اليوم على وجه الدقّة بواقعة أنّ النصوص الواقعية المُستجّة خلال الفترة ذاتها وفي الفضاءات الأوروبية الأميركية ذاتها لا تجد الآن أيّ مكان مهمّ في المناهج الأدبية والخطابات النقدية المخصصة لتلك الفترة وذلك المكان، بصرف النظر عن عدد مثل هذه النصوص أو جدارتها أو أثرها الاجتماعي في زمنها. وتمثّل الحداثة المهيمن لذاتها بوصفها نقضًا كاملاً للواقعية هو ما يجعل من المستحيل أن نرى الآن كيف يسّرت آليات التمثيل التي طُوّرت في أوروبا القرن التاسع عشر أمورًا أنواع كثيرة من السرد الحداثيّ، كسرد كافكا مثلاً.

يبدو أنّ هذه المكانة المعتمَدة المكرّسة التي تحتلها الحداثة تفعل فعلها حتى بالعلاقة مع ما بات يُعرّف الآن بما بعد الحداثة. فقد جرى لاحقًا اعتماد شتى صنف الحركات المتميّزة خلال تلك الفترة - الصوريّة، السورالية، الدادائية،

التكعيبية، وهلم جرا - تحت عنوان الحداثة الموحّد. ولكن ما إن انطلقت هذه المقولة بوصفها (الـ) فنّ في القرن العشرين حتى أصبح من غير الممكن رؤية ما أتى لاحقاً إلا بالعلاقة معها (أي أنّه ما عاد بمقدوره إلا أن يكون ما بعد الحداثة ذاتها). كما تجلّى السعي إلى الهيمنة، علاوة على ذلك، في واقعة أنّ أي نصّ طمح لأن تشملته مقولة «ما أتى لاحقاً» كان يجب (أ) أن يكون فيه ما يكفي من الحداثة و(ب) أن ينحرف أيضاً بما يكفي وبطريقة طليعية جديدة. وفي كلتا الحالتين، عنت عمليات تشكيل المُعْتَمَد أيضاً أنّ أنواعاً معينة من الأسئلة ما عاد ممكناً أن تُطرح الآن. كما أصبح من غير الممكن قراءة سردٍ حداثيٍّ أو ما بعد حداثيٍّ من وجهة نظر الواقعية، على سبيل المثال، من دون أن يرتكب المرء إثم «ميتافيزيقا الحضور» الدريدية^(١) الشهيرة. وهذا القمع أو حتى المنع لأنواع معينة من الأسئلة، وإبراز أخرى، هو اللفتة الأساس في بناء المُعْتَمَد المُكْرَس.

يبدو أنّ إجراءات مماثلة تمنح الامتياز لأنواع معينة من الكتاب والنصوص والأجناس والأسئلة تجري الآن بصدد «أدب العالم الثالث». يُقال، مثلاً، إنّ المهمة الأساس لرواية «العالم الثالث» هي أن تقدّم شكلاً مناسباً للتجربة القومية (يُفضّل أن يكون هذا الشكل أمثولةً، لكنه يمكن أن يكون ملحمة أيضاً، أو حكاية خرافية، أو أي شيء آخر). ولذلك، فإنّ سلسلة الأسئلة التي يمكن أن تُطرح في شأن النصوص التي هي الآن في سيرورة اعتماد ضمن هذا المعتمد المضاد المحدّد لا بدّ من أن تشير في المقام الأول، وعلى هذا النحو أو ذاك، إلى تمثيلات الاستعمار والانتماء إلى أمة وما بعد الاستعمار وأنماط الحكّام وسلطاتهم وضروب الفساد، وما إلى ذلك. ولا مجال لإنكار حقيقة أنّ هذه الأسئلة هي من بين أسئلة العصر الكبري.

(١) نسبةً إلى جاك دريدا. ومن المعروف أنّ دريدا معنيّ أساساً بتفكيك «الميتافيزيقا الغربية»، ومعنى الميتافيزيقا عنده هو نقبض المعنى الدارج والشائع الذي يشير إلى «الما وراء» أو «الما فوق» أو «الغيب»، فهي تشير إلى «الحضور» الذي هو كلّ وجود يستمد حقيقته من مصدر أولي سواء كان هذا المصدر هو «الله» أو «المقل» أو «الجوهر» أو «الإنسان»... إلخ. ويشير دريدا بـ «ميتافيزيقا الحضور» (Metaphysics of Presence) إلى المفاهيم والتصورات والمعاني أو المدلولات العقلية التي يجب أن تُستبعد لمصلحة الحضور «الفيزيقي». يرى دريدا، إنّما، أنّ الميتافيزيقا هي النظر إلى الوجود أو الكينونة في حضور مبادئ أولية أو مراكز مرجعية مثل: الجوهر، الوجود، المادة، الذات، الوعي، الله، الإنسان... وأنّ مهمة التفكيك هي تفكيك هذا الحضور، وهذه المراكز المرجعية. (المترجم)

لكنَّ المحيِّر هو أنَّ سلسلة كاملة من النصوص التي لا تطرح تلك الأسئلة المحددة بأيّ طريقة بارزة يجب عندئذٍ أن تُقصى من هذا المُعتمَد المضاد الناشئ أو تُدفع إلى هوامشه. والأسوأ من ذلك أن سلسلة كاملة من ضروب الأسئلة الأخرى - الخاصة بصنوف أخرى من التأثيرات والمواقع التجريبية، والانتماءات السياسية للكاتب، والتشيلات الطبقيّة والجندرية ضمن النصّ، وما لا يحصى من مثل هذه القضايا - يجب عندئذٍ أن تُخضع لصدارة الأسئلة المُجازة: حول «الأمة»، وما إلى ذلك. تلك الأسئلة الأخرى هي ما سينشغل به هذا النصّ بصورة رئيسة⁽²⁾.

١

أشرتُ في غير مكان إلى إفاضة التناجات الثقافية في فضاءاتنا وتغايرها الكبيرين، سواء أكانت من النوع الأرشيفي أم غير الأرشيفي، وتخطّيها الحدود النظرية لـ «أدب العالم الثالث». وأودُّ هنا أن أتناول باقتضاب كاتبًا واحدًا - هو سلمان رشدي - يشغل مكانة مميزة في قمة «أدب العالم الثالث»، وكاتبًا واحدًا فحسب من كتبه - هو العار - سبق أن غدا من كلاسيكات هذا المعتمَد المضاد. وسوف أحرص على أن أعلم ما الذي يحصل لقراءتنا حين نغيّر الأسئلة، بأيّ قدر يمكن إدراكه؟ وإلى جانب تغيير الأسئلة بعض الشيء، فإنَّ اهتمامي الأساس، إذ أقوم بهذا التمرين، ليس التوصل إلى قراءة وافية سواء للكاتب أم للكاتب، في طبعة راديكالية من طبعات قواعد النقد الجديد، بل أن أقدم قراءة تشخيصية لموقع أيديولوجي يمكن رشدي من أن يشارك في اللحظة ما بعد الحداثيّة وفي معتمَد

(2) يُسجَّل لبرينان أنه لا يضع مشروع سلمان رشدي الكتابي في المقام الأول ضمن المعتمد المكوّن المضاد غير المتميّز الخاص بـ «أدب العالم الثالث». وهو يسكّ، بدلًا من ذلك، مقولة فرعية جديدة هي «الكوسموبوليتانيون العالماثليون» التي تضمّ، كما يقول، «أولئك الكتاب الذين يبدو أن المراجعين الغربيين يختارونهم بوصفهم مفثري العالم الثالث وأصواته العاتقة الموثوقة». يُنظر: Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New York: St Martin's Press, 1989), p. viii.

الموضوعات التي تشغل برينان وحتى المصطلحات التي يفكّر بها، تلك الموضوعات والمصطلحات التي ربما أملاها الوسط الذي قام فيه ببحثه، تتضح جيّدًا في عنوان الكتاب ذاته سلمان رشدي والعالم الثالث: أساطير الأمة، وفي عناوين الفصول كالفصلين الموسومين «تخييلات قومية»، أمم تخيلية» و«التوق القومي إلى شكل».

«أدب العالم الثالث» المضاد على حد سواء، إذ يبدو الآن، في أعمال الطليعة النقدية المتروبولية، أن ثمة صلة متزايدة بين ما بعد الحداثة وعمليات الاعتماد والتكريس العالمية. هكذا نجد، سواء نظرنا إلى نقاد الأدب الذين قدّموا أخصب الأعمال وأشدها أثرًا حول فكرة الاختلاف الشامل بين الغرب و«العالم الثالث» أو إلى الكتاب الفعليين الذين خُصّوا بأهمية أساسية في هذا المعتمد المضاد الناشئ - غارسيا ماركيز، فوينتس، رشدي، وآخرون - أن هذه المواقف النقدية تؤطّرها السيطرة الثقافية لما بعد الحداثة ذاتها؛ كما نجد أن لدى الكتاب الذين تحرّس بهم الاهتمام النقدي الكثير مما هو متلائم مع تلك الضروب من القراءة، وعادةً ما يأتي مع تواطؤ وفير يديه النصّ.

تحضر سيطرة قواعد القراءة ما بعد الحداثيّة ذاتها ذلك الحضور الملموس في فروع معرفية أخرى قريبة تطورت إلى جانب «أدب العالم الثالث»، الأمر الذي تبيّنه بكثرة قائمة أولئك الذين يمارسون «تحليل الخطاب الاستعماري». وما عاد إخضاع ما يُسمّى نصّ «العالم الثالث» للتمحيص ما بعد الحداثي شيئًا مقصورًا على المشاهير، فهو يبدو الآن على أنه ميل عام إلى حدّ بعيد. ويحتلّ فريدريك جيمسن موقعًا مختلفًا ومميزًا في كلّ هذا بسبب (أ) محاولاته المضنية جمع ما بعد الحداثة مع الماركسية؛ (ب) مطابقته «أدب العالم الثالث» مع الواقعية «السادجة»، ولا سيما مع الأمثلة، الأقدم بكثير؛ و(ج) تأكيده على «أدب العالم الثالث» بوصفه الآخر العالمي لما بعد الحداثة ذاتها، تحت يافطة «القومية». وما يلفت الانتباه حتى في قراءاته، على الرغم من اختلافها وتفوقها، أنه منشغل هو أيضًا، حين نتطّلع إلى مجمل «خريطته»، بتحديد علاقة بين «أدب العالم الثالث» و«ثقافة ما بعد الحداثة الأميركية العالمية». أمّا معظم النقاد الآخرين، فلا يكادون يطرحون حتى مشكلة هذه العلاقة. وما نجده بدلًا من ذلك، في معظم الحالات، هو أن ما بعد الحداثة، في هذا المنوّع من منوّعاتها أو ذاك، قد تمّ تشربها أصلًا باعتبارها السياسة البديهية والإجراء البدهي، وما يبقى للقيام به هو اختيار النصوص التي يجب تضمينها في معتد «أدب العالم الثالث» الناشئ المضاد - أو إقصاؤها منه - وتملّكها وتأويلها. وهذا الفضاء من التداخل هو الفضاء الذي يترك فيه سلمان رشدي بصمته، بكلّ قوة.

يوضح رشدي نفسه أنه يريد لرواياته الثلاث الكبرى إلى الآن (حيث نعدّ روايته غريموس رواية صغرى، فضلاً عن كونها، من مناح جوهريّة، غامضة ومختلفة على السواء) أن تُقرأ بوصفها نصّوصاً «عالمثالثية»، وذلك في الخطوط الأساسيّة للمواضيع والحبكة، وفي ضروب التشديد التي يلج عليها كلما تكلم بصوته الخاص، سواء ضمن الروايات ذاتها أو في المقابلات وأوراق المؤتمرات التي لا بدّ من أن تلي صدور تلك الروايات: التحديد الاستعماري لحدائثنا، أحوال ما بعد الاستعمار وضروب فسادها، تصوير فترتي ضياء الحقّ وبيوتو في باكستان كرمز لزعماء العالم الثالث ودكتاتوريه عمومًا، أساطير الانتماء القومي والاستقلال، أساطير الهند وآلهتها، مهاجرو العالم الثالث في المدن المتروبوليّة، عالم الإسلام، وما إلى ذلك. وتنوع أشكال السرد، في الوقت ذاته، بما يكفي لأن يستتج النقّاد أنّها تنتمي، في جوهرها، إلى شكل غير غربيّ عمومًا، هنديّ خصوصًا، من السرد غير المحاكاتي، المتمدّد، في النهاية، من الرامايانا والمهابهاراتا ويجسد، كما يقول الكاتب الهندي رجاراو، الولع الهندي الوسواسي المميّز بضروب الاستطراد وسرد حكاية مطوّلة. وهذا، بالطبع، هو موقف رشدي في أطفال منتصف الليل. لكنّ الشكل الذي تتخذه تقنيات رشدي السردية لا يدعم فكرة الطابع الهندي الخالص هذا؛ لأنّ خطوط النّسب المتحدّرة من الحداثّة وما بعد الحداثّة كثيرة جدًّا. والحال، إنّ العاقبة الضّرورية، وغير المقصودة غالبًا، لهذه المقاربات - الاستغراق في تصوير رشدي لـ «الأمة» و«العالم الثالث» من جهة، وفي المرونة الاستطراذية («ذات الطابع الهندي»؟) التي تسمّ تقنيته السردية من جهة أخرى - تتمثّل في التعمية على ركائز رشدي الأيديولوجية القائمة في الثقافة الرفيعة للبرجوازية المتروبوليّة الحديثة، وكذلك في كبت سلسلة كاملة من الأسئلة لا يربطها كبير علاقة لا بـ «الأمة» ولا بـ «العالم الثالث»، لكنني اعتبرها مركزيّة تمامًا بالنسبة إلى الفحوى الأساس لسردياته.

سوف تزداد الأسئلة الجوهريّة وضوحًا حين نأتي إلى قراءة الرواية، لكن بمقدورنا أن نذكر هنا عَرَضًا ملمحين من ملامح النصّ الأيديولوجي المستر، كي نوضّح الجوّ العام للعمل. ففكرة رشدي عن «الهجرة»، مثلاً، وهي فكرة أساسية في تمثيله لذاته سواء في القصّ أم في الحياة، تأتيان في طبعتين. في الطبعة الأولى،

الحاضرة تمامًا في العار وفي الكتابات التي كتبها في الفترة ذاتها إلى هذا الحد أو ذاك، تُقدّم «الهجرة» على أنها شرط كيانيّ (أنطولوجيّ) للبشرية جمعاء، في حين يُقال عن «المهاجر» أنّه «طفا مبتعدًا عن التاريخ». في الطبعة الثانية، المُفصّح عنها بصورة أكمل في الكتابات الأحدث عهدًا، تحل محلّ أسطورة عدم الانتماء الأنطولوجي هذه أسطورة أخرى، أكبر هي أسطورة قرط الانتماءات: لا بمعنى عدم الانتماء إلى أيّ مكان، بل بمعنى الانتماء إلى أمكنة كثيرة جدًّا. وهذا مقصد حاضر في أعمال رشدي، يبدو أنّه يشير إلى الشرط الاجتماعي للمهاجر «العالماني» لكنه حافل أيضًا بأصداء من كلّ من التقليد الأدبي للحدّات العليا والمواقف الفلسفية ما بعد النبوية. لكننا نجد في العار أيضًا، إلى جانب قضية الهجرة هذه، تصويرًا فعليًا لباكستان - ولد «أكثر من باكستان»، كما يقول رشدي - بوصفها فضاء تشغله القوّة برمتها فلا يبقى أيّ حيّز لا للمقاومة ولا لتمثيلها؛ وكلّ من يزعم أنّه يقاوم واقعًا سبقًا في شرك علاقات القوّة وفي منطوق العنف الشامل. وتُمكن رؤية هذا في أحداث صغرى عديدة في الرواية، مثل التصوير الكاريكاتوري المرح للحركة المسلحة في بلوشستان في سبعينيات القرن العشرين، وكذلك في ابتداء الشخصية المركزية، صوفية زينوبيا، كما سنسمي لأن نوضح أدناه.

بين قطبي البناء الأيديولوجي هذين - حرية الفرد، المطلقة والأسطورية، المستمدة من واقعة أنّه لا ينتمي إلى أيّ مكان لأنّه ينتمي إلى كلّ مكان؛ وصورة مجال السياسة العام الذي يعجّ بعنفٍ وفسادٍ يجعلان أيّ تمثيل للمقاومة مستحيلًا - يحيط رشدي، في الحقيقة، بطيف كامل من الظلال والتدرّجات التي من الواضح أنّها لا تشكّل وحدة فلسفية لكنها النقاط التي يمرّ بها الخيال الأدبي (ما بعد) الحدّاني وهو يشقّ سبيله خارجًا من عزرا باوند وت. س. إليوت، إلى عالم جاك دريدا وميشيل فوكو. وكثيرًا ما خطر لي أنّ خيال رشدي لا بدّ من أن يكون خاليًا لأبواب ذلك الطيف الكامل من القراء الذين نشأوا على «الكونية» الخاصة في قصيدة إليوت الأرض الياب (التراث «الهندوسي» وقد تملّكه وعي أنكلو - أميركي في طريقه إلى الهداية الأنغليكانية، عبر فاعلية البحث الاستشراقي) وعلى «الثقافة العالمية» في كاتنوس عزرا باوند (حكماء الصين القديمة وهم يزاحمون وجهاء إيطاليا عصر النهضة وأمرائها، وبين الاثنين

هومبروس والشاعر الإيطالي غريغو كفالكانتي، والجميع في خدمة رؤية سياسية توظفها فاشية موسوليني). ما كان للمرء أن يتخيّل، بل أن يطفو فحسب، بلا عناء، عبر سوبر ماركت الثقافات الموضّبة والمُسلّعة، الجاهزة للاستهلاك.

هذه الفكرة عن تيسر ثقافات العالم كلّها للاستهلاك من طرف واعي فردي هي، بالطبع، فكرة أوروبية أقدم بكثير، نمت بالتناغم مع تاريخ الاستعمار، لكن اكتمالها واستخدامها الواسع في ابتداع الحداثة ذاته (ليس باوند واليوت فحسب، بل سلسلة كاملة من الحداثيين، من هرمان هسّ إلى سان جون بيرس) أشارا إلى تحوّل فعلي، من عصر الاستعمار القديم إلى عصر الإمبريالية الحديثة، الأمر الذي انعكس أيضًا في الحيوّات اليومية للمستهلكين المتروبولين في نوع جديد من التسوّق: السوبر ماركت. لكن هذه الفكرة عن الإفراط الثقافي عملت، في خيال الحداثة الرفيعة الأدبي، كطباق يقف إزاء الفكرة الأقلّ تفاؤلاً بكثير والتي مفادها أنّ الذات المتشظية هي الذات الحديثة الحقّة الوحيدة. وحمل خيال الحداثة الرفيعة الأدبي هذا أفكار الإفراط والتمزّق، الوحدة والتجزئة، في توازن شديد. وكانت الميزة الرئيسة للسوبر ماركت المتروبولي هي أنّ منتجات متنوعة أشدّ التنوّع (أدوات، أقمشة، جواهر، نلاجات، أسرة) يمكن أن تُباع الآن تحت سقف واحد، على الرغم من أنّها تستند أيضًا إلى موارد في بلدان مختلفة (المنسوجات الهندية إلى جانب منسوجات مانشستر الصوفية، والسجاد الفارسي إلى جانب الجوارب الفرنسية)، ما مكّن من وجود طيف واسع من الاستهلاكات الشخصية في وضع بعيد كلّ البعد عمّا هو شخصي. (فكرة النقد الجديد التي مفادها أنّ كلّ نصّ أدبي يشكّل وحدة تحليل منغلقة على ذاتها ومكتفية بذاتها هي فكرة تكرر، بطريقة مزاحية وخاصة، هذا التأكيد الأيديولوجي للسوبر ماركت والذي مفاده أنّ كلّ سلعة تحمل نصّها الخاص ضمنها، من دون أيّ إشارة إلى الأصول التي تغمرها أو إلى النصوص - السلع الأخرى التي تحيط بها). وتمثّلت خبرة الفنان النخبوي المحسوسة، في هذا الطور ذاته من أطوار رأس المال الحديث، في أنّ بمقدوره أن يتكوى الآن هو أيضًا على طيف كامل من المنتجات الثقافية من أرجاء العالم (فلسفة إيطالية، أفنعة أفريقية، منحوتات كمبودية).

لكن هذا الإحساس بالإفراط الثقافي لم يكن سوى جزء من القصة. ذلك أنَّ هذا الفنان ذاته كان خاضعاً أيضاً لسيرورات الاغتراب الرأسمالي التي باتت الآن منقوشة لا في عمليات الإنتاج فحسب، تلك العمليات التي تعانيها الطبقة العاملة وحدها، بل أيضاً في بنية الفضاء الاجتماعي ذاتها كما كان يُعاد تكوينها في المدينة الحديثة. وكان الكولاج وعمليات إعادة تركيب المنظور التكميلية الرديين المميزين في مجال الفنون البصرية، وأتت أعمال إليوت لتشغل موقعا مركزيا في الخيال الأدبي للنخبة الأنكلوسكسونية - وفي خيال النخبة الاستعمارية الأنكلوفونية أيضاً، في فعل مميز من أفعال الخضوع - لأنه جمع هذا الإحساس بالإفراط الثقافي إلى ضروب قوية بالمثل من استحضار «الرجال الجوف» و«المدينة الوهمية». ولا شك في أنَّ الأرض الياب، بسطحها المُشطَّى، ونسبها متعدد الألسن، وقائمة مصادرها الأدبية متعددة الثقافات والإمكانات الأيديولوجية، وعدائها للنساء العاملات ولنشاط الطبقات الشعبية الجنسي، وانتائها الأرستقراطي، وإصرارها التقني المبهر على الإحساس بعدم الانتماء والسأم الداخلي، هي الوثيقة الأساسية للحدثة الأنكلوساكسونية؛ ويمكن المقارنة بينها وبين رواية جيمس جويس يوليس من معظم النواحي، لكن معظم أوجه يوليس الخصبة تأتي من واقعة أنها ليست أنكلوسكسونية. لكن فكرة الذات المنشطية، أو الإحساس المصاحب لها بعدم الانتماء، لم يكونا قط مصدر راحة كبيرة لدى أي من الحداثين الكبار، وهما يأتان، في العادة، مع ضَرْب من الجُفُول، بل ومع شيء من الرعب.

ما هو جديد في الفلسفات والأيديولوجيات الأدبية المتروبولية المعاصرة التي نشأت منذ ستينيات القرن العشرين، بالتناغم مع ضروب جديدة تماماً من إعادة بناء الاستثمارات الرأسمالية العالمية وأنظمة الاتصال وشبكات المعلومات - ناهيك بتسهيلات السفر الفعلية - هو التخلّي عن فكرة الانتماء ذاتها بوصفها وعياً زائفاً. فضروب الرعب التي كانت تحسّها الحدثة العليا لمرأى التشطي الداخلي والتفكك الاجتماعي جُرِّدَت الآن، في الأصناف الدريدية من ما بعد الحدثة، من حدّها التراجيدي، دافعة تجربة الخسارة تلك، بدلاً من ذلك، باتجاه احتفالي، حيث بات يُنظر إلى فكرة الانتماء ذاتها بوصفها عقيدة فاسدة، مجردة أسطورة من

«أساطير الأصول»، أثر حقيقة أنتجته «ميتافيزيقا الحضور» التنويرية. هكذا، باتت حقيقة الكينونة، بقدر ما يمكن الحقيقة أن تكون ممكنة على الإطلاق، تكمن الآن في إشغال الذات مواقع متعددة وفي فرط الانتماء؛ فالأمر لا يقتصر على أن لدى الكاتب جميع الثقافات متاحة له كموارد، للاستهلاك، بل يتعداه إلى كونه ينتمي فعلياً إليها كلها، بفضل عدم انتمائه إلى أي منها. ويعبر رشدي عن ذلك بإيجاز تام: «القدرة على الرؤية من الداخل والخارج في آن هي شيء عظيم، مسألة طالع حسن لا يمكن الكاتب المحلي أن يتمتع به»⁽³⁾. ومع تحول صيغ كهذه إلى فهم شائع لدى الإنجليز المتروبولية، ومع إعادة إنتاجها كما الواجب في التناجات الأدبية لـ «مثقي العالم الثالث» المتوضعين في تلك البيئة وتصريحاتهم، يتساءل المرء ما علاقة هذه المواقف الثقافية - فكرة أن الأصل مجرد «أسطورة» - التوصل إلى فرط الانتماء من خلال عدم الانتماء؛ مشروع التقيب في موارد «أدب العالم الثالث» ومواده الخام بقصد الجمع الأرشيفي والتصنيف النوعي في الجامعة المتروبولية - مع عصر الرأسمالية الراهنة الذي تعلن فيه الشركات الرأسمالية الأقوى، الناشئة أصلاً في بلدان إمبريالية محددة لكنها تتحكم باستثمارات وشبكات نقل واتصال عالمية، أنها على الرغم من ذلك متعددة القوميات وعابرة للقوميات: كما لو أن أصولها في الولايات المتحدة أو جمهورية ألمانيا الاتحادية مجرد أسطورة، وكما لو أن قدرتها على مراكمة قيمة فائضة من عشرات البلدان أو أكثر ليست سوى ضرب من ضروب فرط الانتماء.

إذا كانت الضغوط الدريدية تدفع ما بعد الحداثة نحو الاحتفاء بمرونة الذات (المرء حر في أن يختار أي موقع وكل موقع من مواقع الذات - بعيداً عن كل بنية وكل نظام، كما يقول إدوارد سعيد - لأن التاريخ ليس فيه ذوات أو مشاريع جمعية أصلاً)، فإن المضامين السياسية التي ينطوي عليها موقف فوكو الفلسفي وبنية السردية تنزع ليس إلى تعزيز استحالة الانتماء وموقع الذات القار فحسب بل أيضاً إلى إسباغ خاصية القفص العميقة على العالم، مع إحساس كتيب بوقوع البشرية في شرك خطابات القوة التي هي منفصلة ومتداخلة في آن، ويبدو كثير منها

(3) يُنظر مقابلة سلمان رشدي في: *Salman Rushdie, «A Dangerous Art Form», Third World Book Review*, vol. 1, no. 1 (1984).

متوصِّعًا في الطبقات الأركيولوجية للانتقالات التي لا تُحصى من النظام القديم إلى الحداثة، في حين قد تتوصَّع خطابات أخرى (مثل خطاب الفعالية الجنسية، مثلاً) في العصور الرومانية القديمة. ولكن يبدو أنه لا يمكن تتبُّع أيٍّ من هذا إلى أصل أو غرض أو مصلحة. وهذا التاريخ الذي من دون أصول نظامية أو ذوات إنسانية أو مواقع جمعيّة هو مع ذلك تاريخٌ قوّةٌ شاملة، لا يقبض عليها أحد ولا تمكن مقاومتها لأنَّ ما من شيء خارج ابتداعات القوة التي قد يكون من الواجب عدم مقاومتها، ليس لأنها قمعية فحسب بل لأنها خصبة ومتّجة بعمق أيضًا. بعبارة أخرى، ليس التاريخ عرضة للتغيير، بل للسرد فحسب. والمقاومة لا يمكن أن تكون إلا مشروطة، شخصية، محلية، صغرى، ومتشائمة سبقًا. والعمق الأرشيفي الهائل لبحوث فوكو وفخامة نثره، كما يمكن أن نضيف، تربطهما علاقة خاصة بهذا التعريف للإمكان الإنساني، كما لو أنَّ اكتشاف الأرشيف وإعادة تعريفه هما، بالمعنى الإنساني القديم لمهنة المثقف، فعل خلاص في جوهرهما، وكما لو أنَّ فوكو أيضًا يؤمن - مع وابتهد، مثلاً - أنَّ الأسلوب هو الأخلاق الأساسية لعقل الكاتب.

لا أريد أن أوحى بأنَّ العار هي نوعًا ما ابتداعٌ تخيلي مستمد من أطقم الأفكار هذه التي يطبقها رشدي من ثمَّ على الواقع الاجتماعي الذي يسترعي اهتمامه. كما أنّه لا أهمية مطلقًا لما إذا كان رشدي قد قرأ أيًا من هؤلاء الكتاب أو قرأهم جميعًا (مع أنَّ بعض العبارات في العار مصوغة بلا شك على غرار عبارات في الأرض اليباب). ما أرغب في تحديده، بدلًا من ذلك، هو سياق تأليف الكتاب وكذلك تلقيه: نوع الكاتب الذي هو رشدي، كامل شبكة الاستعدادات التي تدخّلت في صنع مثل هذا الخيال، ضروب اللذائذ التي يوفّرها كتابه لمن تصوّر أنّهم قرأوه الأوائل، وهم من البريطانيين في المقام الأول، ومن الإنتلجنسيا المهاجرة في المقام الثاني. والكلام يجري أساسًا ليس على نيات رشدي بل على شروط إنتاجه: تشبّع فكره، إذا جاز التعبير، بالشروط الخطابية التي تكتنف موقع إنتاجه.

من المهم أن نتذكّر هنا أنَّ رشدي، حتى فتوى الخميني مؤخرًا، لم يكن منفيًا بل كان منفيًا اختياريًا. والكتاب المنفيون غالبًا ما يكونون بالدرجة الأولى

لقراء غائبين مادياً عن الشروط المباشرة لإنتاجهم، وليسوا حاضرين إلا في البلد الذي نُفي منه الكاتب قسراً، ومن هنا ذلك الحضور الحيّ كله والمبرّح الذي يحضرونه في خيال الكاتب لأنّ حقيقتهم الفعلية متشابكة مع معاناة المنفيّ الوجودية ومع فعل الكتابة ذاته. أمّا المنفيّ الاختياري فلا يربطه مثل هذا الرباط المبرم، لأنّه حرّ في اختيار درجة مرونة ذلك الارتباط، ولأنّ العواقب المادية لهجرته تدفعه بالضرورة إلى علاقة محسوبة أكثر بكثير مع القراء الحاضرين مادياً ضمن بيئة عمله المُنتج. وهذا ما ندركه لا بوصفه ضعفاً أو قوة في عمل رشدي بل بوصفه واحداً من وقائع هذا العمل التي تؤطره وتكتنفه. ومثل هذا الوسط المشترك بين الكاتب وقراءه الأساسيين قد يتعرّز عندئذ، أو لا يتعرّز، بأواصر، أو بغياب أواصر، تنتجها في العادة ثقافته وطبقته وسلسلة الخيارات التي تكون عندئذ متاحة ويمكن المرء أن يمارسها، بصرف النظر عن النتيجة، في سيرونة العيش والكتابة.

سوف أعود باقتضاب، في المقطع الختامي من هذا الفصل، إلى هذه الركائز الخاصة والمضامين العريضة في عمل رشدي. لكنني قبل أن أمضي أبعد بهذه العموميات، أريد أن أنظر عن كثب في بعض جوانب العار كي أيتن كيف تتجسّد هذه القضايا الكبيرة في نصّ الرواية ذاته. وسوف أقدم، في السياق، بعض الملاحظات حول تمثيل رشدي لذاته داخل الكتاب، وبعض الملاحظات الموسّعة حول تمثيله النساء، وحول آثار ذلك، وآثار كلّ من غربته وولاءاته ما بعد الحداثيّة، على سياساته. وليست النية تقديم قراءة أشدّ كفايةً أو حتى بديلة لهذه لرواية، العار، أو لباقي أعمال رشدي المتزايدة، ناهيك بإنكار أنّ شرط ما بعد الاستعمار قد يكون هو ذاته واحداً من إحداثيات قراءة مثل هذه الكتب، وإنما النية ببساطة هي إلقاء الضوء على ضروب الأسئلة والصلات التي تَهَمَّتْ في السعي وراء تلك المقولة العامة «أدب العالم الثالث»⁽⁴⁾.

(4) على أساس النقاشات التي تلت نشري الأول لهذا الفصل كمقالة، يبدو ضرورياً تكرار الحقيقة الواضحة التي مفادها أنّ كتابتي هنا ليست عن عمل رشدي عموماً بل عن أوجه معينة في العار وعن ممارسات كتابية تملأ ذلك الكتاب. وتنتمي المقابلات والمقالات التي أناقشها هنا إلى الطور ذاته من كتابته، ذلك الطور الذي انتهى على نحو درامي بصدور رواية الآيات الشيطانية.

يمكن لنا أن نبدأ بالكاتب داخل الكتاب. بصرف النظر عن الأشياء الكثيرة التي قالها رشدي في سياق مقابلاته المتعددة عن مقاصده في العار، فإن السرد داخل الكتاب ذاته محكوم على نحو شفاف بتدخلات متكررة ومباشرة وشخصية من طرف السارد الذي هو، لأغراضنا التأويلية هنا، رشدي نفسه بصورة أساسية⁽⁵⁾، ويأتي أول تدخل من هذا النوع باكراً، ما إن يفرغ الكاتب من فصله الأول. وبعد وصف مهم لموضوعه - العار، وما يقف وراءه - يأتي إلى ذاته، وكتابه، وبلده:

أقول لنفسي إن هذه ستكون رواية وداع، كلماتي الأخيرة عن الشرق الذي بدأت أنفك منه، منذ سنوات كثيرة. لا أصدق نفسي دائماً حين أقول هذا. إنه جزء من العالم لا أزال أرتبط به، سواء أراقتي ذلك أم لم يرقني، ولو بروابط مطاطة فحسب⁽⁶⁾.

و:

البلد في هذه القصة ليس باكستان، أو ليس باكستان تماماً. ثقةً بَلَدَان، واقعيً وتخيليً، يشغلان الحيز ذاته، أو الحيز ذاته تقريباً. توجد قصتي، يوجد بلدي التخيلي، مثلي أنا نفسي، على زاوية طفيفة من الواقع. ووجدتُ هذا الحيدان ضرورياً.... لستُ أكتب عن باكستان وحدها⁽⁷⁾.

من ثم، بعد مقطع قصير عن الشاعر الفارسي عمر الخيام، يُقال لنا: «أنا، أيضاً، رجل مُتَرْجِم، وقد جرى نقلي»⁽⁸⁾. ولاحقاً في الرواية، وفي سياق مقطع مؤثر عن أخته الصغرى، سيقول رشدي قاصداً نفسه على نحو لا يمكن إخطاؤه:

(5) حين نُقل رشدي على نحو مباشر: «إلى أي مدى يمكن مطابقة هذا السارد مع الكاتب، معك ١٩، أجب:» إلى مدى بعيد، أبعد بكثير مما يمكنك مطابقة سليم ساني. ولكن احذر المطابقة التامة. هذه رواية، ما يعني أنها مبتدعة، وذلك يتضمن الشذرات التي تبدو غير مبتدعة. يُنظر: Rushdie, «A Dangerous Art Form».

من المؤكد أن بعض التفاصيل قد أعيد تنظيمها، ولا أريد أن أوحى بتطابق بين الكاتب والسارد على طول الكتاب. لكن هذا التطابق لافتٌ تماماً في المقاطع التي استشهد بها هنا.

(6) جميع الإحالات إلى العار في هذا الفصل هي إلى طبعة Salman Rushdie, *Shame* (New York: Random House, 1984), see p. 23.

Ibid., p. 24.

(7)

Ibid., pp. 23-24.

(8) التشديد في الأصل.

على الرغم من أنني كثيرًا ما عرفت باكستان، لم أعش هناك قط لأكثر من
سنة أشهر متواصلة... تعرفتُ إلى باكستان شرائح... لكنني اخترتُ أن
أكب عن هناك، ومضطر إلى أن أعكس ذلك في أجزاء مرأيا محطمة...
عليّ أن أتصالح مع حتمية ضياع بعض الشظايا⁽⁹⁾.

وأخيرًا:

ما الشيء الأفضل في شأن البشر المهاجرين والأمم المنفصلة؟ أظنُّ أنه
أملهم.... وما الشيء الأسوأ؟ إنه فراغ متاعهم.... لقد طفرنا مبتعدين عن
التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن.

إذ نبداً بمناقشة هذه المنطقة التخيلية الموسومة «باكستان»، و«الشرق»، و«الأمم
المنفصلة»... إلخ، علينا أن نتذكر ما يخبرنا به رشدي نفسه في غير مكان: أنه رجع
فعلًا ليعيش في باكستان لكنه غادر لا بسبب المصاعب السياسية أو الضغوط
الاقتصادية بل لأنه وجد البلد «خائفًا» ويُحَدِّثُ «رهاب الأماكن المغلقة»⁽¹⁰⁾.
ولا يسعنا أن ننازع ذلك القرار الشخصي بالمغادرة، لأنَّ ذلك النوع من القرار
هو شخصي دائمًا، لكنَّ «وداعه» أساسي جدًّا بالنسبة إلى تمثيله العلني لذاته
كما بالنسبة إلى بنية تخیلاته حيث نريد أن نحدد في الأقلَّ عواقبه - وسوابقه -
الأدبية على نحوٍ صحيح بعض الشيء. أما بالنسبة إلى تخیلاته وموقفه السياسي
العام، فأعتقد أن هذا التفصيل الشخصي يجب أن يُرى لا بالعلاقة مع الاستعمار
وما أعقبه، ولا بالرجوع إلى قضية الدكتاتورية بحدِّ ذاتها، بل من منظور الحداثة
الضاغط بشدَّة الذي كان قد رسم إطاره على نحو بالغ العمومية منفيون اختياريون
ومهاجرون - جيمس وكونراد، باوند وإليوت، بيكاسو ودالي، جويس، غيرترود
شتاين، وهلم جرا - عانوا النوع ذاته من «الاختناق» في فضاءاتهم الخاصة من
هذا العالم، وكان عليهم تاليًا أن يخلِّقوا وراءهم موارد هائلة لجنهم الأدبي
ومعجمهم كي يرسِّموا خطوط تلك الصورة السائدة للفنان الحديث الذي يعيش
غريبًا بالمعنى الحرفي في مدينة أجنبية لا تربطه بها صلة شخصية ويستخدم شرط

Ibid., pp. 70-71.

(9)

(10) يُنظر مقابلة سلمان رشدي في: «Such Angst, Loneliness, Rootlessness», An Interview, *Gentleman* (February 1984).

المنفى بوصفه الاستعارة الأساس للحدثاء بل وللشرط الإنساني ذاته، من جهة أولى، في حين يكتب بهوس، وخرارة، عن تلك الأرض التي أعلن أنها «خائفة»، من جهة أخرى.

لم يكن «الشرق»، ولا الدافع إلى قول بعض «كلمات أخيرة» عنه، بالبعيدين قطّ عن التضاريس التخيلية للحدثاء. ويبدو أن رشدي أخذ الكثير عن الأساليب والأيدولوجيات التي مُثِّلَ فيها «الشرق» ضمن المدى الواسع للحظة الحدثاء (ديون أطفال منتصف الليل تجاه كيم لروديارد كيبلنج، مثلاً، هي ديون جوهرية؛ يتمي كيبلنج، كما يمكن أن نتذكر، إلى هذه اللحظة بالفعل، شأنه شأن جورج أورويل. كما أنّ كونراد الذي يأتي في المنتصف، هو بالطبع واحد من أساطينها) بقدر ما أخذ، من مناح أخرى، عن غارسيا ماركيز. حتى الإلحاح المتزايد على المنفى الاختياري بوصفه تجربة تُمكنُ الكتاب حقاً ليس بالإلحاح الجديد في أي حال من الأحوال؛ ما هو جديد، وما بعد حدثيّ على نحو حاسم، هو الإلحاح الذي نجده في العار على خصوبة انفصال المرء عن مجتمعه الأصلي وليس على ألم هذا الانفصال، وكذلك الإلحاح على فكرة الانتماءات المتعددة، تلك الفكرة التي تغدو أكثر حدة في كتابات رشدي الأحدث عهداً. لكنّ هذا أيضاً يقع الموقع المتسق للملائم، لأنّ البيئة المتروبولية الحالية، بفضحها «أساطير الأصل» و«ميتافيزيقا الحضور»، لا تبيح في الحقيقة أيّ اعتراف مشابر بمثل هذه الآلام.

لكنّ اللافت في المقاطع التي أوردتها أعلاه هو التصرّف في أمر التجاذبات الوجدانية والاشتراطات. فالمفارقة الساخرة في عبارة «أقول لنفسي» التي من الواضح أنّها تقصد الإشارة إلى أنّ ما يلي هو مجرد قناعة ذاتية، وآته ليس الحقيقة بل هذيان بها، تقف بحدة إزاء قوة العبارة «رواية وداع» - وتقف إزاءها بحدة أشدّ لأنّ أطفال منتصف الليل والعار هما فعلياً روايتا وداع: لا لـ «الشرق»، ولكن بالتأكيد، وعلى نحو أخصّ، لبلد ولادته (الهند) بالدرجة الأولى ثم للبلد الثاني (باكستان) حيث حاول، بقليل من الحماس، أن يستقر ولم يستطع - حيث أنّ نبرة السخرية البدئية من الذات سرعان ما تنحلّ إلى استخدام حدثيّ مميز نوع معين من المفارقة الساخرة تستمدّه الحدثاء من أسلافها في الرومانسية

ولا يقتصر أمره على زعزعة استقرار موضوع المفارقة الساخرة فحسب بل يتعداه إلى كاتبها أيضًا الذي يستسلم إلى ما دعاه فرانكو موريتي بحق «سحر التردد»⁽¹¹⁾.

ثمة رمال لغوية متحركة في جميع هذه المقاطع، كما لو أن صدق كل تلفظ مشروط بوجود عكسه، ويبدو رشدي دائمًا كأنه يستعيد بيد ما أعطاه باليد الأخرى: فإرادة الوداع تقف قبالة استحالة الوداع وهو كان قد بدأ ينفك لكنه لا يزال «مربطًا»، وهو لا يزال مرتبطًا إنما بروابط «مطاطة» فحسب، وهو ليس واثقًا مما إذا كان الارتباط الدائم يروقه (لا أزال أرتبط به، سواء أراقتي ذلك أم لم يرقني)؛ وهو يطلق أقوالًا، لكنه لا يصدقها. والتخيلي والواقعي يتعايشان لكنهما لا يتوافقان. وليس نصّه وحده، بل هو، نفسه، يوجد «على زاوية طفيفة من الواقع». وليس نصّه فحسب بل هو أيضًا «مترجم»، «جرى نقله». ولا تقع الترجمة في المستوى الدلالي بل في المستوى الوجودي. وهذه التجاذبات الوجدانية تدفعه، إذا، ليكتب «رواية وداع»، عن بلد ليس باكستان تمامًا وليس «باكستان وحدها» لكنه باكستان، وبأوضح السبل. والرواية ليست مجرد رواية، بل شيء آخر أيضًا: «كلماتي الأخيرة عن الشرق»¹ مشروع جُور حقا، أوسع من بعض المناحي من مشروع جويس في صورة الفنان في شبابه، العمل الذي أحسب أن رشدي يستحضره عامدًا، حيث سيفن، الأنا البديلة لذلك الكاتب الإيرلندي، المستعمر، ينطلق أيضًا نحو المنفى الاختياري، كما يقول في المقطع الختامي من ذاك العمل الوداعي الآخر، «لعلّي أتعلم في حياتي الخاصة وبعيدًا عن الوطن والأصدقاء ما القلب وما الذي يشعر به» و«كي أطرق في محدّدة روجي ضمير عِرقي الذي لم يُطرق بعد».

لهذا أثره المرير والحارق، بلا شك، لكن صياغات رشدي تبذر الاضطراب في أمرين في الأقل. أولهما هو أنه من المستحيل دائمًا، حتى في عمل أكبر من العار بكثير، أن يقول المرء «كلماته الأخيرة» عن أي شيء عديم الشكل مثل

(11) لمعرفة كيفية استخدام فرانكو موريتي تعبير «سحر التردد»، يُنظر: Franco Moretti, *Sings Taken for Wonders* (London: Verso, 1983), chap. 9.

«الشرق». فهذه الفكرة - فكرة أن ثمة شيئاً موحدًا يُسمى «الشرق» يمكن أن تُقال عنه بعض «كلمات أخيرة» - هي تلفيق من تلفيقات المخيلة الاستعمارية، ورشدي يبالغ بقدراته في الأقل، إن لم يكن بنياته أيضًا. وكونه يبدأ المقطع بسخرية من ذاته لا يلغي الطابع المبتذل لتأكيداته؛ إذ تعجّ الرواية بكلّ ضروب الأقوال المبتذلة عن «الشرق»، بما في ذلك تأكيد أن الكلمة الإنكليزية «Shame» تقصّر كثيرًا عن الكلمة الأوردية «Sharam» لأنّ هذه الأخيرة، بوصفها عاطفة وفكرًا وسلوكًا معهودًا، شرقيّة على نحوٍ مميز، ولذلك تتخطى ما لدى الغرب من قدرة على الفهم والصوغ اللغوي؛ قد «هم» يعيشون بعد موت التراجيديا، كما يُقال لنا، أمّا «نحن» فيُفترض أننا نعيش في قبضتها. أمّا ثاني الأمرين، فهو أن ثمة تعارضات ملحوظة بين إعلانات رشدي والعبارات التي استخدمتها من عمل جويس الصغير الذي يعود إلى أوائل الحداثة. فجويس الشاب لا يزال لديه إحساس بـ «الوطن والأصدقاء»، بل وإحساس بالأسى الشديد لاضطراره إلى اختيار المنفى؛ ثمة قصديّة أيضًا، اختيار، مهما يكن مأساويًا، فضلًا عن مفارقة ساخرة مرهفة حيال مسعى المرء ونوع البلاغة التي كثيرًا ما ترافق مثل هذه المساعي. وما يلفت الانتباه في هذا كله هو التورية في كلمة «أطرق»؛ فما من إحساس بأنّ الكاتب «طفا مبتعدًا عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن».

موقف رشدي مختلف. فباكستان - أو الهند، في هذا الصدد - ليست وطنًا على وجه الدقة؛ فلا الارتباط بها ولا الانفكاك عنها يتسمان الآن، بعد أن باتت رواية أطفال منتصف الليل وراء رشدي، بالفورية التي لجرح مرغوب فيه وضروري ينزله المرء بذاته ويقتضي لغة الحديد والمُحدّدة. ما نجده، بدلًا من ذلك، هو صورة مطاطٍ وإيه وربما مُترخّرخ. وما يوقع أثرًا في النفس حيال القول «أنا، أيضًا، رجلٌ مُترجّم، وقد جرى نقلي»، هو أن أحدًا ما أو شيئًا ما آخر، ربما التاريخ ذاته، يبدو على أنّه هو الذي يقوم بالترجمة والنقل. ولعلّ خفة الكينونة المستمدة من «نُفُوسًا مبتعدين عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن»، هي ما يمكن الكاتب من أن يسخر من نفسه بحاجته إلى قول «كلماته الأخيرة عن الشرق»، في محاكاةٍ ساخرةٍ للثقة المبتذلة التي نجدها لاحقًا في عمل نايول بين المؤمنين. (ربما تمكن قراءة الآيات الشيطانية على نحوٍ أنسب بوصفها طبعة رشدي من

العالم الذي يصفه نايول هناك؛ صحيحٌ أنْ رشدي يترك أثراً معرفياً أكبر، لكن المواقف تتداخل ذلك التداخل بالغ الغرابة). وإذ نعود من تلك العبارة، «كلماتي الأخيرة عن الشرق»، إلى قول ستيفن «كي أُطَرِّقُ في مَحْدَدَةِ رُوحِي ضَمِيرَ عِزِّي الذي لم يُطَرَّقْ بعد»، نحسّ استحالة «الطفو بعيداً» بالنسبة إلى أي شخص، مهاجر أو غير مهاجر، فكّر في «الهجرة» بوصفها حاجة شخصية، بسبب «الاختناق»، لكنه لا يريد أن يجعل من عدم انتمائه صنماً من الأصنام.

أودُّ أن أوكد، بين قوسين، أنني لا أريد أن أفتر هذا التجاور بين النصين - أو بالأحرى، بين مجموعتي الاقتباسات المقتضبة - على أنه نوع من الاختلاف المُثَبَّت بين الحداثة وما بعد الحداثة. وإذا ما كان رشدي ما بعد حدائتي في أي حال من الأحوال، فذلك على وجه التحديد بمعنى أنْ تكوينه الفكري والفني حدائتي في الأساس، لكنه في بعض إفصاحاته وإلحاحاته يتجاوز ذلك التكوين الأساس تجاوزاً جلياً. وتحضرني هنا تلك المقاطع لدى ليونار حيث يرى أن ما بعد الحداثة هي مجموعة من الميول داخل المراحل الأخيرة للحداثة ذاتها، تميّز أول ما تميّز بالاحتفاء بالعجز البشري عن اختبار الواقع بوصفه كلاً، بما يتخطى شظاياها أو يعلو عليها. والموقف من المنفى (الاختياري) هو تحول آخر من هذا القيل، لكنه تحول متصل بلحظات مميزة تاريخياً ضمن مُصَلِّ «الثقافة العليا» المتروبولية في قرن الإمبريالية الحديثة.

سوف يواصل «الشرق» مطاردة رشدي، بالطبع، لسنوات عدة بعد كتابة العار، وصولاً إلى الوقت الراهن وربما إلى مستقبل غير محدّد. وذلك في الأقل لأنّ المنفى الاختياري نادراً ما يغدو طبيعياً تماماً حتى حين يكتمل الاندماج الطبقي والثقافي، الأمر الذي لم يصعب اكتشافه حتى على هنري جيمس. وفي أي حال، فإنّ العنصرية البريطانية تسدّ السبيل أمام الملونين، بمن فيهم رجل لديه توق نايول وتماهي، فما بالك برشدي، بتجاذباته الوجدانية الهائلة حيال ثقافته الأصلية، فضلاً عن معارضته ثقافة بريطانيا الرسمية ونشاطه ضدها. وكان لكتابه الآيات الشيطانية من جهة، وما أطلقته ضده من هياج أصولي بعد ذلك، أن تُحيي عدم مطاطية تلك الروابط على نحو مريع، ما كان رشدي نفسه ليتوقعه

حين كتب العار. لكن قراءة تلك الرواية الباكرا في سياقها تبين أن ما يفوق الموقف من المنفى (الاختياري) أهمية في تلك المقاطع هو الصلة في منطوقات رشدي بين (أ) المشروع الرامي إلى قول بعض «الكلمات الأخيرة عن الشرق»؛ (ب) طموح الكتابة في الوقت الواحد ذاته عن باكستان وكذلك عما هو أكثر من باكستان («الشرق» من ناحية، صنف الدكتاتوريات من ناحية أخرى، فضلاً عن ما بعد الاستعمار عموماً)؛ (ج) رسم معالم معرفة فعلية بباكستان؛ و(د) أسلوب «الحِذَان» بزواية عن الواقع. وعلاوة على ذلك، فإن إعلانه أنه «تعرف إلى باكستان شرائح»، وبناء عليه تالياً أن يتصالح مع «حتمية ضياع بعض الشظايا»، وأن يعكس المعروف وغير المعروف «في أجزاء مرايا محطمة»، هو ردّ دفاعي، في لحظة باكرا جداً من الكتاب، قبل أن يتورط القارئ في الجزء الأكبر من السرد، على النقد المتوقع الذي يرى أن ثمة أشياء كثيرة أضاعها الحكم الذي تنطوي عليه هذه «الكلمات الأخيرة»، وأن ثمة موقعاً يتخذه الكاتب له أهميته الشكيلة والسياسية على حدّ سواء. على سبيل المثال، فإن تشظي التجربة المُعترف به يحول دون الخيار الواقعي، لأن ما تفرضه الواقعية، في أقلّ القليل، هو تجربة متكاملة تتضمن ما يزيد على محض «شرائح». وسرد «الشرائح»، في شكل «أجزاء مرايا محطمة» (أحسب أن صدى الأرض الياب هو أمر مقصود)، يقتصر على إعادة صقل ما لدى الكاتب من ميل مسبق إلى الحدائنة وما بعد الحدائنة؛ أي إلى رؤيتين للعالم من شأنهما إقرار الأسبقية الأنطولوجية للجزء والشظية.

لكن مسألة «ضياع بعض الشظايا» لا يمكن تسويتها بهذه السهولة، بوصفها مجرد مشكلة تتوسل حلاً شكلياً. يمكن القول، في الأقل، إن أحداً قط لا يعرف بلده كلها، بصرف النظر عن مقدار حياته التي عاشها أو لم يعيشها فعلياً داخل حدود ذلك البلد؛ وإن إدراك الكلّ مبني دائماً على أساس شظايا التجربة الملموسة وشرائحها، تلك التجربة التي تشكل حياة أي فرد، سواء أكان مهاجراً أم غير مهاجر، وأن ما يهم في نهاية المطاف في شأن أي تجربة، يُحسّ بها أو تُسرد، ليس جزئيتها، لأن التجربة المباشرة جزئية دائماً، بل نوعية «الأجزاء» التي تشكلها ونوعية تلك الأجزاء الأخرى التي تبقى خارج التجربة المحسوسة وتالياً خارج القدرة التخيلية

أيضًا. حين يكون المرء «كثيرًا ما عرف باكستان»، لكنه، بسبب الظروف، «تعرف إليها شرائح» فحسب، فإن السؤال الذي يطرح نفسه بصورة طبيعية: ما «الشرائح» التي اختار «التعرف إليها»؟ ذلك أننا، إن لم نختر «أجزاء» الواقع الخاصة بنا، فإن تلك «الأجزاء» سوف يختارها أصلنا الطبقي، ومهتنا، ودوائر صداقاتنا ورغباتنا، وطرائقنا في قضاء أوقات فراغنا، وانتماءاتنا السياسية، أو عدمها. ما من «أجزاء» حيادية، حتى في عدم معرفتها.

ما يبدو أن رشدي يعرفه - من الداخل، بسبب أصله الطبقي - هو تاريخ فساد حكّام باكستان وجرائمهم. وهذا ما يقول عنه أشياء لاذعة على نحو لافت، ورغبته في أن يفصل نفسه عن هذا التاريخ هي رغبة متتجة ومثيرة لمشاعر القارئ في آن. لكنّ بنية هذه المعرفة المحدودة، المقتصرة على تجربة طبقة متفسخة ينتمي إليها بحكم الأصل لكنّه يشعر هو نفسه بالاعتراب التام عنها، لا تني تؤكد رؤية العالم التي ينطوي عليها انتماءه القائم أصلًا إلى الحداثة وما بعد الحداثة. والحال، إنّه لا الطبقة التي يستمدّ منها الجزء الباكستاني من تجربته، ولا الفريق الأيديولوجي الذي انتمى إليه، بقرّان، بأيّ مقدار أساسي، إمكان العمل البطولي؛ لذلك تنغلق الدائرة بين بنية التجربة المحسوسة والانتماء السياسي الأدبي. وما يقصيه ذلك - «ضباع بعض الأجزاء» الذي يجب أن «يتصالح» معه - هو يوميّة حيواتٍ تُعاش في ظلّ الاضطهاد، وتقيّد البشر - يوميّة المقاومة، واللياقة، والبطولات العادية والاستثنائية التي لا حصر لها - التي تمكّن أعدادًا كبيرة من البشر من أن يضعوا أعينهم في أعين بعضهم بعضًا بمودة وتضامن وظرف، من دون شعور بالذنب، فتجعل الحياة، حتى في ظلّ الاضطهاد، محتملة وبهيجة في كثير من الأحيان. وهذا النوع الآخر من الحياة هو ما يبدو أن روايات رشدي، وصولًا إلى الآيات الشيطانية، تجهله إلى حدّ بعيد. ولن يسعنا أن نكتشف ما يمكن أن يصنعه خياله بالتجارب اللاحقة إلا في عمل لاحق. بعبارة أخرى، إنّ كآبة العار اللامتناهية، وما فيها من شبه بالقفص، إنّما يضربان بجذورهما في ما تقصيه هذه الرواية بقدر ما يضربان بجذورهما فيما تدنيه فعليًا وتشتمل عليه.

لاحظ الجميع عملياً، كما لاحظ رشدي نفسه، أنَّ العار - التي تكاد تكون عن باكستان على وجه الحصر، على الرغم من بضع حوادث تجري في الهند - هي عملٌ موجه ومونس، ومُغَمَّ وخائق، أكثر من أطفال منتصف الليل بكثير. الإحساس بأنَّ باكستان قفص هو إحساسٌ حاضراً أصلاً، منذ الحوادث الافتتاحية، حيث تُغَزَل الشقيقات شاكيل - الأمهات الثلاث لـ «البطل الهامشي»، عمر الخيام - مرتين: من طرف والدهن أول مرة، بطريقك القصر المربع الذي يبدأ العمل بوفاته، ثم من طرفهن هنَّ أنفسهن، بعد ليلة المتعة التي يُحْبَل فيها بانهنَّ. ويتخلل إحساسهن بانهنَّ واقعاتٍ في شركِ العملِ كله، وصولاً إلى الخاتمة حيث نجد أنَّ الطغاة أنفسهم لا يستطيعون عبور «الحدود» والفرار من قفصهم. وبين البداية والخاتمة، نجد بلقيس واقعةً في إसार طريقتها «المرحبة النخبوية»، عاطفيتها، «رعبها من الحركة»، رغبتها في الأبناء وافتقارها إليهم، كما هي واقعة في إसार فجاجة مطامح زوجها وتقاه ووحشيتها، وكذلك راني واقعة، بالمثل، في إसार خيانات زوجها وصعود مسيرته السياسية وهبوطها، وصوفية زينوبيا - بطلة العمل، وتجسيد «العار» - واقعة في إसार حمى دماغها، وإذلالها، وانفجارات عنفها البركانية؛ وشقيقتها الصغرى، غود نيوز حيدر، مع أنَّها كائن أقل أهمية بكثير، واقعة هي أيضاً في إसार سطحيتها أولاً ثم في إसार الطلب المتواصل على خصوبتها، على الرغم من زواجها الذي تمَّ باختيارها. تنقل الشقيقة الصغرى نفسها، وتنقلُ الكبيرة معذبيها، لكن القفص يبقى القفص ولا شيء إلا القفص.

سوف نعود للتو إلى بعض هذه الشخصيات، لكن علينا أولاً أن نلاحظ التعارض مع أطفال منتصف الليل التي هي عن الهند، بلد طفولة رشدي الحميمية. ما أعطى تلك الرواية الباكرا رحابها السردية هو ارتباطها بالسيرة الذاتية: رزُم الذكريات التي لا بدَّ من أن يحملها حتى المهاجر، بل ولا سيما المهاجر. أما باكستان، بخلاف ذلك، فهي مجتمع لم يعرفه رشدي قط في تلك السنوات الذهبية قبل الاقتلاع. وهو لا «يعج» بالقصص ووفرة الحياة (علماً أنَّ كلمة «يعج» (Teeming)، هي الكلمة التي يستخدمها رشدي للهند، مستعيراً إياها من كيلنغ على

نحو له دلالة)، لأنه، كما يقول هو نفسه، لم يتعرف عليها إلا شرائح صغيرة، ولأن صلة حياته بتلك الأرض - «أرض الله الجديدة التي قرصها العث»، كما يُسميها - هي صلة واهية جدًا. فهي بلاد لا يعرفها، بعيدًا عن العواطف الشخصية، إلا ككيان سياسي، ومن خلال أعاجيب طبقتها الحاكمة في المقام الأول. وفي حدود تلك المعرفة، فإن الغضب الذي ينقله الكتاب يقوم على أساس متين. والمشكلة هي أن بلاغة العمل تقدم تجربة طبقة معينة - أو الأخرى، نخبة حاكمة - على أنها تجربة «بلد». والحال، إن العمل، بعيدًا عن كونه عن «الشرق» أو حتى عن «باكستان»، هو فعليًا عن شريحة اجتماعية ضيقة، بل جد ضيقة، في الحقيقة، إلى درجة تمكن رشدي نفسه من تصوير جميع الشخصيات الرئيسة على أنها تنتمي إلى أسرة واحدة. وهذه الوسيلة التي تتوصلها الحكمة بتحويلها جميع المتخاصمين إلى أقرباء هو حل تقني رائع يعكس البنية الاحتكارية للسلطة الدكتاتورية والطيف الاجتماعي بالغ الضيق الذي يجري فيه تداول السلطة في باكستان. كما يساعده على تجاوز الفصل الليبرالي السهل بين الأشرار العسكريين والمدنيين الأبرياء؛ فهم جميعًا من الشاكلة ذاتها. ولا تبرز الصعوبة الرئيسة في تصويره بنية السلطة والوحشية هذه في قمتها، فهو يقوم بذلك على نحو رائع عمومًا، بل تبرز عندما تضع الحدود مرة بعد مرة، في بلاغته المتكررة على طول العمل، بين هذه الحكاية الضارية عن الدولة ومجتمع يُعلن أنه متماذٍ مع بنية هذه الدولة، ومشوّه مثلها وموسوم بصورة لا رجعة عنها بحضارتها المزعومة (الإسلام) وأصلها التكويني (التقسيم)، ومجروح علي نحو يفوق بكارثيته حتى ما يُنزل به نايول بالهند في عمله حضارة جريئة. يبدو أن الحكام والمحكومين قد اجتمعوا معًا، كل يعكس الآخر، في عقد شيطاني.

هكذا يتركز الجزء الأكبر من السرد على مسيرة الشخصيتين الرئيسيتين في المعترك السياسي وفسادهما وسفالتهما وتنافسهما: رضا حيدر، الضابط الذي تختلف أصوله ومسيرته الباكراة تمام الاختلاف عن أصول ضياء الحق ومسيرته لكنه يزداد شبهًا به، واسكندر («إسكي») حربا، الذي صبغ على غرار شخصية ذو الفقار علي بوتو، رئيس الوزراء الأسبق. والمشكلة، حتى هنا، هي أن تلك الأجزاء من العمل التي تحاول خلق معادلات تخيلية للوقائع الحرفية في التاريخ الباكستاني القريب تميل كثيرًا نحو المحاكاة الساخرة (البارودي)، في حين أن كثيرًا من الأجزاء

الأخرى يميل كثيرًا نحو المَسْخ السَاخِر (البرلسك)⁽¹²⁾. وكُلٌّ من المحاكاة الساخرة والمَسْخ السَاخِر هو في بعض الأحيان لذيذ ومُبْتَكِر ومرح، لكنَّ رشدي في إعادته خلق خيوط التاريخ المعاصر الكبرى على هيئة تقليد هازئ، ثم في خلطه هذا التقليد الهازئ بجميع صنوف النوادر التي لا تتضح قيمتها الرمزية في بعض الأحيان وغالبًا ما تكون مفرطة، إنما يقدِّم لنا ضحكًا مرفقًا لا يكاد يتوقف، للأسف. على سبيل المثال، فإنَّ المعادلين التخيليين لبوتو وضياء الحقَّ هما كاريكاتوران تهريجيان متقنان، ويدور كثير من الخطوط السردية للحكاية الرمزية ذات المغزى السياسي حول حماقتهما، وبلاهتهما، وزعزعتهما الشخصية، وتحايلهما، وهواجهما الجنسية، وسخف مطامحهما وغاياتهما، إلى درجة المخاطرة بنسيان أنَّ بوتو وضياء الحقَّ لم يكونا أحققين في الواقع، بل رجلان قادران أشدَّ القدرة يتقنان حيك الخطط ويتسمان بالمنهجية في ما كانا يمارسانه من ضروب القسوة. وهذا الميل إمَّا إلى إضفاء الطابع الفردي التام على الإخفاقات الأخلاقية لطبقة حاكمة (بالقول إنَّ بوتو أو ضياء الحقَّ، أو كائنًا من كان، هو شخصية سيئة) أو إلى تحميل مسؤولية هذه الإخفاقات للمجتمع ككلَّ (بالقول إنَّ البلد كله على خطأ، فما الذي توقعه غير هذا؟) هو الذي يضيف على ضحك رشدي، الصَّحِّي والمفيد من بعض المناحي، أجواء الرسوم الهزلية الحديثة في النهاية.

تركزت معظم قراءات العار على هذا الخط السردى والمواضيع التي تجمعت من حوله، ولم يكن ذلك من غير سبب. فكي يُوضَّع العمل في مُعْتَمَد «أدب العالم الثالث» المضاد، وكبي يُقرأ أساسًا كوثيقة من وثائق ما بعد الاستعمار، وأسطورة عن «الأمة»، ونقدًا للدكتاتورية، وسيرة تخيلية لدولة باكستان، ومعارضة لسياسات التقسيم والإسلاموية، لا بدَّ من أن يكون ذلك الخط السردى، وجميع الخطوط السردية الأخرى التي تقاربه، نقطة التركيز بحقَّ. فَمَنْ في اليسار، وليس في اليسار وحده، يمكن أن يعارض التحقير الذي ينهال به على أمثال ضياء الحقَّ... إلخ؟

(12) المحاكاة الساخرة (Parody)، عملٌ فنيُّ يُقصد منه أن يحاكي عملًا أصليًا - أو موضوعه، أو كاتبه، أو أسلوبه، أو هدفًا ما آخر - ويهزأ منه، أو يعلق عليه من خلال التقليد الهجائي أو الساخر. أمَّا المَسْخ السَاخِر (Burlesque)، فهو عملٌ فنيُّ يُقصد منه إثارة الضحك من خلال مسخ أسلوب عمل رصين أو روحه، أو من خلال التعامل السخيف المضحك مع موضوعاته. (الترجم)

ثمة لذة لا حد لها يمكن أن نستمدّها من الابتكار والفصاحة في هذا التنديد الذي هو تنديدنا، نظرًا إلى صحته وعدله؛ أمّا انشغالنا أصلًا بالإشكاليين التوأم «العالم الثالث» و«الأمة»، فيدفع أغلبه إلى أن نضع جانبًا جميع الأشياء التي يقولها العمل عن النساء والأقليات والخدم وسواهم ممن ليسوا من الطبقة الحاكمة. ولذة هذا التنديد الواسع هي ما مكّن صحيفة نيويورك تايمز، مثلاً، من حمل العمل خارج موقعه المباشر ومقارنة إنجاز رشدي في العار مع ستيرن وسويفت وكافكا وغارسيا ماركيز وغونتر غراس، دفعةً واحدة. لكنّ ما تفعله هذه النظرة المحددة - أولوية الإلحاح على تمثيل «العالم الثالث» وشرط «ما بعد الاستعمار» من جهة؛ وتراث الغروتسك⁽¹³⁾ من جهة أخرى - هو قراءة الكتاب انطلاقًا من تصريحات الكاتب وتقديماته، بحسب قواعد اللياقة المعمول بها لدى نقاد «أدب العالم الثالث» ومنظريه. وبذلك يكون ثمة تواطؤ معين في المنطلق المشترك بين الكاتب ونقاده، تواطؤ ناجم إلى حد بعيد عن الشروط ذاتها التي نشأت فيها فكرة «أدب العالم الثالث» وحاولت تحديدها في غير مكان من هذا الكتاب. ويحول هذا التواطؤ، من ثمّ، دون قيام منطلقات أخرى محتملة للقراءة: مثل سياسات رشدي الخاصة وانتماءاته، في خضم المزاем السياسية التي عادةً ما يجري تداولها بين الكتاب والنقاد، أو تمثيله للنساء وقضية معاداتهن المحتملة المرتبطة بذلك، أو جماليات البأس التي تنجم عن تميّنه المفرط لعدم الانتماء («الطفربعيدًا») وموقعه ضمن المسارات الحديثة، الباكرة والمتأخرة على السواء، وهذه ليست بالأمر الشكلية فحسب.

هذه القضايا الأخرى هي التي أريد أن أتناولها، بإيجاز، لكني مهتم هنا في الأساس بتمثيل رشدي للمرأة، وذلك لأسباب أربعة: أولها أنّ النساء يشغلن حيزًا كبيرًا جدًا في جميع سرديات العمل. وثانيها أنّ رشدي نفسه كان قد لفت الأنظار مباشرةً إلى هذه الحقيقة من خلال السارد ضمن العمل ثمّ في مقابلات عدة، مهتمًا نفسه على هذا التمثيل. وثالثها أنّ قضية معاداة النساء هي قضية مركزية في أي نوع من أنواع السياسات المعارضة. ورابعها أنّ غياب أي شخصيات ذكرية مهمة بين

(13) الغروتسك (grotesque)، قطعة من الفن الزخرفي الخيالي الغريب المتناثر المشوّه والبشع والمغاير لما يُعتدّ طبيعيًا أو متوقّفًا أو منطقيًا. ولم يقتصر استخدام الكلمة على الفن وحده بل امتد إلى الأدب وسواء. (المترجم)

الشرائح المضطهدة والمعارضة في هذا العمل - مثلاً، غياب الذكور من العمال والفلاحين والمناضلين السياسيين والإتليجنسيا الوطنية - هو ذلك الغياب التام إلى درجة أننا لا نجد أي إشارة إلى ما يمكن أن تكون عليه بالفعل علاقة الكاتب التخيلية بهذه الشرائح كلها إلا من خلال تحليلنا تمثيله النساء. بعبارة أخرى، كثيراً ما أعلن رشدي أنه اشتراكي من نوع ما حيث يغدو من المشروع والضروري على حدّ سواء أن نرى ما الذي يمكن أن يبدو عليه هذا العمل إذا ما قرأناه لا من وجهة نظر الاشتراكية، بل ببساطة من وجهة نظر بعض الطاقات التي تميّز مشروعاً تحرورياً: ليس في تمثيله الحكّام فحسب، بل في تمثيله المضطهدين أيضاً⁽¹⁴⁾.

ليس تناول هذا الأمر بالهين في أيّ حال من الأحوال، ذلك أن رشدي ليس معادياً للنساء صريحاً وبسيطاً، على النحو الذي كثيراً ما كان عليه أورويل. وهو يعيش وسط اليسار البريطاني المعاصر، لا بدّ أن تكون قد متته ضروبٌ معينة من النسوية، وهو يدرك بوضوح كثيراً من صنوف اضطهاد النساء في مجتمعاتنا، وقادر تماماً على أن يسرد عنها ذلك السرد المؤثر. المشكلة من مرتبة مختلفة، وهي ذات تأثير سياسي مدمر أكثر بكثير من مجرد انعدام التعاطف. لكننا لا يمكن أن نمضي قدماً في دراسة القضايا الأهم في تمثيله للنساء، ثم نربط تلك القضايا رجوعاً بعموم مواقفه السياسية، إلا بعد أن نأخذ في الحسبان بنية التعاطف تلك ونوع السياسة التي تتجسّد فيها.

(14) يقول رشدي في مقابلة مع *Gentleman*: «أنا واحد من الكتاب الذين يؤمنون أن للكاتب وظيفة عامة. ... هذا يكاد أن يكون واجباً على الكتاب الذين يكتبون ما يجري». لكن يحلّ من ثم مشكلة العلاقة (أو انقطاعها) بين «اشتراكيته» و«كاتبه» بطريقة لافتة. ففي مقابله مع *Third World Book Review*، على سبيل المثال، يقول: «أصنف نفسي بأنني اشتراكي، لكنني لا أكتب كاشتراكي إلا بقدر ما أكتب كعضو في المجموعة التي تماثلني طول قامة، أو في أي مجموعة أخرى. أنا أكتب ككاتب». مشكلة هذه الصيغة أن طول القامة لا يشير في العادة إلى طبيعة التزامات الفرد الاجتماعية، في حين يُقصد بمصطلحات مثل «اشتراكي» أن تشير إلى تلك الضروب من الأشياء بالضبط، والقضية ليست عضوية «مجموعة» ما، أي مجموعة، فالبل كمي يكون المرء اشتراكياً في زمن متوحد في الحقيقة أشدّ التنوع. الأخرى أن الأسئلة هي المختلفة. ما العلاقة التي يمكن أن تقوم بين هاتين الممارستين، كون المرء اشتراكياً وتأليفه السرديات السياسية؟ هل يناقض الأمران واحدهما الآخر أو يقصبه؟ هل يفادد الكاتب أحد الأمرين حين يقوم بالآخر؟ وما تاريخ الخطاب الذي يولّد عبارات بسيطة مثل «أكتب ككاتب»؟

هكذا نجد، إلى جانب قصص إسكي ورضا التي تشكّل معًا الإطار السردى الرئيس، محن زوجتيهما، بلقيس ورائي. وصورتا هاتين المرأتين مرسومتان بتعاطف يفوق كثيرًا ما نجده بالنسبة إلى صورتى زوجيهما، كما يقترن بهما بعض من أشد أحداث العمل إثارة: مثل حدث التفجير الذي وقع زمن التقسيم وأطاح «دياج التواصل وواجب الانتماء» بعيدًا عن جسد بلقيس الأنثوي الهش، ولم يترك لها سوى «وشاح الشرف» الذي تلفت نفسها به كملاذ وحيد والحدث الآخر، نحو نهاية العمل، عندما تتأمل رائى حياتها، وقد احتجرت مرة أخرى في عزبتها الريفية، وراحت تطرز ثمانية عشر شالًا تتعقب فيها، بتصوير معقد ومُلفز، فسوق زوجها ووحشته على طول مسيرته. وقوية كذلك تلك الصور الأخيرة لبلقيس التي بدأت حياتها البالغة بعري قسر يسببه انفجار، وهي تلتف في النهاية، وقد تقدّمت في السن وانهمزت أحلامها، في حجاب أسود، كي تحافظ على مسافة دائمة بينها وبين العالم الذي يحكمه الذكور، والذي حُبست فيه طوال حياتها. وبالمثل، فإن الحدث الذي تشق فيه غود نبوز حيدر نفسها هروبًا من الطلب المتواصل المجنون على قدرتها على الإنجاب هو حدث مشير، ويتوافق مع أهوال واقعية تمامًا في مجتمعنا. حتى التصور الأولي لصوفية زينوبيا بوصفها تلك التي تكافح لتخرج الوحش من الجميلة النائمة هو بحد ذاته من ضمن التراث الأفضل للواقعية الغرويسكية. هذه صور قوية تمامًا.

لكن بلقيس ورائي كليهما هما - في النهاية، وبصرف النظر عما تعانيانه من إذلال وإهمال على يد زوجيهما - مخلوقتان سخيقتان، ضحلتان، لا تقويان على شيء سوى الهذر (على «الطريقة النخبوية المرحية»)، أو العطالة، أو علاقة رخيصة مع صاحب دار السينما المحلية، في أحسن الأحوال. وهما ليستا شريرتين كزوجيهما ولو من بعيد، وبينما تنهار بلقيس باطراد، فإن رائى، بتطريز شالاتها، تتمكن أقله من الحفاظ على قدر من الكرامة. لكن كرامتها ذاتها هي كرامة استكانة. وعلاوة على ذلك، فإن ما نجده، عمومًا، هو معرض للنساء الباردات والخامدات جنسيًا (أرجومانند، «العذراء ذات السراويل الحديدية»)، والمعنويات والبلهاوات (العشرون عامًا الغريبة من طفولة زينوبيا)، والمتبلّدات تمامًا (فرح) والمدفوعات إلى اليأس (رائى، بلقيس) أو الانتحار (غود نبوز حيدر)، أو اللواتي

يجسدن التفكك السورالي التام وفقدان الهوية الفردية (الشقيقات شاكيل). وعلى العموم، فإنَّ كلَّ امرأة، من دون استثناء، تُمثَّل من خلال منظومة من الصور تحدد بالجنس على نحوٍ مفرط؛ فإحباط الحاجة الإيروسية الذي يدفع بعضهن إلى الجنون وبعضهن الآخر إلى العدم، يبدو في كلِّ حالة على أنَّه الواقعة الأساس بين وقائع وجود المرأة. وما نجده، إذاً، هو انفصال فعليٍّ بين حوادث محددة يمكن أن تستير ضروريًا حياةً من التعاطف مع الشخصيات الأنثوية المرتبطة بها من جهة، وبنية تمثيل معيّنة، من جهة أخرى، تتحول فيها كلُّ واحدة من تلك الشخصيات ذاتها إلى شخصية كريمة ونايبة في الأغلب.

4

لكنَّ لبَّ المسألة هو تصوير صوفية زينوبيا، الفتاة التي كان يُفترض أن تكون صبيًا، «المعجزة التي جرت على نحوٍ خاطئ»، الطفلة المعترهة التي وُلدت محمّرة خجلًا، العار مجسّدًا. صوفية زينوبيا هي من يوقر الصلة بين عنوان الرواية الصارخ وسردياتها الكثيرة المنفصلة الممتدة، وهي في القلب من ذلك الاقتران بين العار والصفاء الذي يولّد العنف الشامل، كما يقول لنا الكاتب مرّة بعد مرّة، وهي تحمّر خجلًا، كما يُقال لنا، ليس من نفسها فحسب بل من العالم بأسره أيضًا. ففي عالم من الشرّ المطلق، حيث يُفترض بكلِّ ما يجري أن يشير العار لكن ما من أحد إلا وهو صفيق تمامًا، ليست صوفية زينوبيا، أو العار مجسّدًا، مجرد شخصية؛ فهي تُقدّم منذ البداية باعتبارها التجسيد الفعليّ لمبدأ الخلاص، إذا ما كان الخلاص، في هذا العالم غير البطوليّ وعديم الضمير، ممكنًا أصلًا.

يبدأ احمرار صوفية زينوبيا خجلًا منذ الولادة، بالطبع، وذلك لسبب بسيط يتمثّل في أنّها، مثل جميع الأطفال، كان متظرًا أن تكون صبيًا. وهذا العار اللانهائي الذي يبدأ عند الولادة ويمسك بتلابيب عمرها ربما كان ليغدو، في مسارٍ آخر مختلف، استعارةً مناسبة للطريقة التي قد يستكشف بها عمليات الجندرة الاجتماعية ذلك الجيل الذي يحسّ بالقصور الأثوي الجوهري، وبالعار على أنَّه سمة أنثوية على وجه التحديد. لكنَّ أمرين اثنين يحدثان بعد ذلك. أولهما أنّها تمرض، وتُصاب بالحمى الدماغية، ما يسبب لها تخلفًا دائمًا، فتبدي دماغَ من هي

في السادسة من العمر في سن التاسعة عشرة. والمشكلة، الآن، مع استعارة المرض العقلي هذه هي أن ضغوط الجندرة وسيروراتها - وهي ضغوط وسيرورات اجتماعية وتاريخية الطابع، وتفرض على أعداد كبيرة من النساء احتمال التشوه والعجز، لكنها يمكن أن تُقاوم وتُعكس بأفعال النساء أنفسهن - تُقدّم لنا في هيئة قصور فيزيولوجي لديها. وبذلك تغدو الرواية عاجزة عن أن تنقل لنا، بأي أشكال غروتسكية قد تلجأ إليها، السيورة التي يمكن أن تُستزَف من خلالها، أو تُستعاد، قدرات المرأة الفكرية والعاطفية. ولنذكر هنا تلك الطرائق الكثيرة التي استُخدِمَ بها التصوير الأدبي لقصور النساء الفيزيولوجي في تواريخ السياسات الجندرية السابقة والراهنة. لكن هذا التحول من الاجتماعي إلى الفيزيولوجي يلغي، في الأقل، إمكانية أن تستعيد المرأة المعنوية، بمبادراتها الخاصة، السيطرة على جسدها، ناهيك بدماعها؛ ذلك أن عكس مثل هذه الحالات نادر الحدوث، وهي لا تقتضي فاعلية المريض بقدر ما تقتضي فاعلية الأطباء والمستشفيات. صحيح أن ثمة معنى اجتماعيًا معينًا يضيفه خجل بلقيس، أمها، من كون ابنتها طفلة بلهاء، أو تحول صوفية نفسها إلى موضوع للتدخلات الطبية، أو حتى بقاء زواجها غير مستوفى جنسيًا؛ وصحيح أن هذا التصوير قد يدفعنا لأن ندعو إلى مزيد من الانفتاح حيال مثل هذه المخلوقات المنحوسة، لكنّ الوضع الاجتماعي الأساس يبقى مستعصيًا والرواية ببساطة تخفق في الشفاء من هذا الإسقاط للاجتماعي في الفيزيولوجي.

علاوة على ذلك، يأتي عار صوفية، في سياق الرواية، لا ليشير إليها هي نفسها (إلى أنوثتها؛ تخلفها العقلي) أو إلى عائلتها (التي تشعر حيالها بالعار للأمرين كليهما، الأنوثة والتخلف) بل ليركّز بصورة متزايدة على العالم كما تجده صوفية؛ فتغدو، على نحو يكاد يكون حرفيًا، ضميرَ عالم صفيق، أو مبدأ شرفه، إذا جاز التعبير. وهذا أيضًا إشكاليّ بعض الشيء، بمعنى أنه عندما تُختزل الواجبات والالتزامات الأخلاقية المعقدة لضمير اجتماعي إلى ما لا يزيد عن شعور العار المحدود، وعندما يُودّع هذا الضمير المثلث بالعار في شخص عاجز فيزيولوجيًا عن التفكير والسلوك المسؤول المستدام، فإنّ الكاتب يحول، بحكم الشروط ذاتها التي وضعها، دون احتمال أن يكون هذا الضمير قادرًا على تلّمس احتياجات التجديد الاجتماعي، أو حتى ذلك الضرب من اللياقة والبطولة اليومية

التي يقوى عليها ما لا يحصى من البشر العاديين. لا يني رشدي يكرر، في الرواية وكذلك في المقابلات التي تلتها، أنَّ المواجهة بين الصفاقة والعار لا يمكن أن تنتج سوى العنف. تمامًا! لكن العنف بحد ذاته ليس قادرًا على التجديد، ومن المشكوك فيه، على الرغم من قانون، أن يكون العنف في جوهره حتى فضيلة مطهرة. بعبارة أخرى، إنَّ الديالكتيك الذي يحكم الإطار المفهومي للرواية - ديالكتيك الصفاقة والعار، وتكشفهما في انفجارات العنف - هو ديالكتيك مختل أساسًا؛ فالقيم الرمزية التي يخص بها رشدي صوفية زينوبيا تتخطى الشروط التي صاغ فيها وجودها. والتورية المزوجة في اسمها - على كلمة «صوفي» وعلى اسم «زينب»، حفيد النبي محمد ومحور كثير من الاتجاهات الشعبية المشتقة من الإسلام الصوفي - هي، في هذا السياق، مفرطة وأقرب إلى المزاح المتباهي الذي يستحق الآخرين.

يتضح هذا ما إن تذكر مراحل تصاعد عنفها. والاستعارة الحاكمة لهذا التصاعد - الوحش الخارج من داخل الجميلة، في حين أنَّ الجميلة نفسها هي أي شيء ما عدا كونها جميلة بأي معنى تقليدي - هي من جديد استعارة بديعة ضمن تقليد الغروتسك، والفكرة السياسية المنقوشة في هذه الاستعارة - حق المرأة الأصيل في أن ألا تكون دمية بل مقاتلة - هي فكرة قوية بالمثل. لكن حس الانزعاج يتأتى عن الطريقة غير المنطقية والزائفة التي تراكم فيها حالاتها العنيفة وعن ما تغدو عليه هي نفسها (مدمرة للرجال والحقول والحيوانات؛ وحش بأربعة قوائم) قبل أن تبلغ هدفها: قتل زوجها، «البطل الهامشي»، عمر الخيام شاكيل. ويأتي أول اندلاع للعنف من هذا القبيل في سن الثانية عشرة عندما تقتل متين وثمانية عشر ديكًا روميًا بالتذاذ عرييد: «اقتلعت صوفية زينوبيا رؤوسها ثم امتدت يداها إلى أسفل في أجسادها لتخرج أحشاءها من أعناقها»⁽¹⁵⁾. وتفسير هذا بسيط بما فيه الكفاية، بالطبع: «اثنا عشر عامًا من الإذلال بلا حب ترك أثرها حتى في أبله»⁽¹⁶⁾. ويأتي الاندلاع التالي، البريء بالمثل، من وجهة نظر الكاتب، في يوم

Rushdie, *Shame*, p. 150.

(15)

Ibid., p. 149.

(16)

زواج شقيقتها حين تحاول أن تفعل بصرها ما سبق لها أن فعلته بالديوك الرومية، لكنها تكتفي بقتل عنقه وتشويهه تشويهاً دائماً وضع حداً لمسيرته كلاعب بولو. والتفسير بسيط تماماً مرة أخرى: «انصب في روحها بالغة الحساسية فيض عارم من العار» في تلك الظروف التي كان يجري فيها الزواج، كما يُفترض⁽¹⁷⁾. غمٌ شديد في حالة، حسّ الشرف في حالة أخرى! لكنّ ما هو أعظم يأتي بعد ذلك. حينها، كانت السنون قد مرّت وتزوجت من شاكيل الذي حُطّر عليه النوم معها وراح ينام مع شهبانو، خادمتها، بدلاً من ذلك. وتبدأ صوفية بالتساؤل عن الجنس والأطفال ومعنى الزواج ذاته، وخيانة شاكيل؛ كان دماغها في ذلك الوقت دماغ فتاة في السادسة! وفي يوم تخرج من البيت - بسبب الإحباط والغضب، على ما يبدو - وتلتقط أربعة رجال، وتجامعهم، وتقتلهم، وتعود إلى المنزل وعلى حجابها المني والدم. المقطع المركزي في هذا الحدث جدير بالاعتباس:

العار يسير في شوارع الليل. في الأحياء الفقيرة أربعة شبّان تخرقهم تلك العينان الرهيبتان اللتان نهبّ نارهما الصفراء القاتلة من شبك الحجاب مثل ربح. يتبعونها إلى مكبّ قمامة الهلاك، جردان تبع فلفلها، بشرّ أكيون يرقصون في الضوء الغامر المنبعث من العينين المحجبتين بالسواد. تستلقي؛ وما أخذته شاه بانو على عاتقها يُفعل أخيراً لصوفية. أربعة أزواج يناوبون. أربعة يدخلون ويخرجون، ومن ثمّ تصل يدها عنق الصبي الأول. الآخرون لا يزالون يتظرون دورهم. والرؤوس تُقذف عاليًا، غارقة في الغيوم المتناثرة، فلم يرها أحد تسقط. تنهض، تمضي إلى البيت. وتنام؛ يهدم الوحش⁽¹⁸⁾.

في هذا المقطع، تغدو صوفية الأسطورة الأقدم بين الأساطير المعادية للنساء: العذراء التي هي مصاص دماء فعليًا، المغوية التي تغري الرجال لقتلهم ولا سبيل إلى مقاومتها، مصاصة الدماء والمغوية التي ليست موضوعاً لتلاعب الرجال بل ملتهمة للمنحوسين منهم. وهي بذلك تكتشف ذاتها «الحقة»، وتغدو المعاكس لا للابنة الأخرى في الرواية، أرجوماندا، «العذراء ذات السراويل الحديدية»

Ibid., p. 186.

(17)

Ibid., p. 242.

(18)

(كاريكاتير رشدي ليناظير بوتو) فحسب، بل المعاكس أيضًا للذكر المسلم الذي تُجِلُّ له الشريعة الإسلامية زوجات أربع: وما تفعله بـ «ازواجها الأربعة» هو، بالطبع، أكثر تطرفًا بكثير، ربما لأن تخلفها العقلي أشد من أن يضاهيه كِبَر شهيتها الجنسية فضلًا عن حقدها.

تمضي صوفية إلى البيت وتنام، لكن من الواضح أنها مسألة وقت فحسب قبل أن تهرب من جديد، إلى الأبد هذه المرة، «لأن الحيوان اللاحم ما إن يتذوق الدم حتى لا يعود بمقدورك خداعه بالخضار بعد ذلك»، ولأن «العنف الذي وُلِدَ من العار... يعيش الآن حياته الخاصة تحت جلدها»⁽¹⁹⁾. وهي تهرب، لكن «ما بجول الآن طليقًا في الفضاء المتطامن لم يكن صوفية زينوبيا شاكيل على الإطلاق، بل شيء أشبه بمبدأ... مقصلة بشرية... نحز رؤوس الرجال»⁽²⁰⁾. وسرعان ما تكف عن كونها إنسانًا حتى بالمعنى الحرفي، وتصبح، من بين الأشياء كلها، «نمرًا أبيض» بـ «رأس أسود، وجسد شاحب أجرد، ومشية خرقاء»؛ و«راحت القصص عنها... تَرِدُ من جميع أنحاء البلاد»⁽²¹⁾:

حوادث قتل للبهائم والرجال، غارات على قرى في الظلام، قتل من الأطفال، قطعان مذبوحة، عويل مروع⁽²²⁾. ... تواصلت عمليات القتل: مزارعون، كلاب شاردة، ماعز. شكّلت حوادث القتل حلقة موت حول المنزل؛ بلغت ضواحي المدينتين، العاصمة الجديدة والمدينة القديمة. حوادث قتل لا ناظم لها ولا سبب، تُركّب، كما يبدو، حبًا بالقتل، أو إرضاءً لحاجة شبيعة⁽²³⁾.

وعلى نحو غير متوقع، يلوح ما يعتبره الكاتب معنى هذه الأشياء كلّها لعمر الخيام شاكيل، زوجها وطبيبها الذي لم يكن حتى ذلك الحين سوى الصفاقة مجسّدة:

Ibid., p. 268.

Ibid., pp. 268-270.

Ibid., p. 280.

Ibid.

Ibid., p. 287.

(19)

(20)

(21)

(22)

(23)

أول مرة في حياتها... تلك الفتاة حرة. تخيلها فخورة؛ فخورة بقوتها، فخورة بالعنف الذي كان يجعلها أسطورة، ويحول دون أن يقول لها أحد ما يجب أن تقوم به، أو ما يجب أن تكون عليه، أو ما كان يجب أن تكون عليه ولم تكن؛ أجل، لقد ارتفعت فوق كل شيء⁽²⁴⁾.

هذا، بالطبع، كلام رشدي نفسه؛ فما من شيء في شخصية شاكيل يشير إلى أنه قادر على القيام بمثل هذا الفعل من الفهم وسعة الخيال. لكنّ هناك ما هو مقلق للغاية في شأن فكرة «الحرية» التي تكمن في الارتفاع «فوق كل شيء» (في لحظة باكرة من الرواية، كنا قد وقفنا على فكرة «الطفو بعيداً»)، وتجعل المرء قادراً على ارتكاب عتفٍ عديم الحسّ وبلا حدود. وإذا ما كان هذا ما تغدو عليه صوفية زينوبيا، فإنّ من العسير على القارئ، بسبب هذه البلبلة الأخلاقية، أن يتعاطف معها في ذلك الحدث الأخير حيث تتمكن أخيراً من قتل عمر الخيام شاكيل نفسه. ففي ذلك الوقت، ما عاد الأمر مواجهةً بين الصفاقة والعاربل، الأحرى، بين رجل من الواضح، بالطبع، أنه مُقنَّع أخلاقياً، وامرأة غدت وحشاً، بالمعنى الحرفي لا الاستعاري.

تطرح صورة صوفية زينوبيا هذه - متضافرة مع صورتَي بلقيس ورائي اللتين ناقشناهما آنفاً وصورة أرجومانند («العدراء ذات السراويل الحديدية») التي لم تُنح لنا فرصة مناقشتها كما ينبغي - سؤالاً أساسياً حول رؤية رشدي للعالم عموماً والنساء خصوصاً. فبالنظر إلى تشديد رشدي نفسه على أهمية النساء في العار⁽²⁵⁾، فضلاً عن تصوره لصوفية بوصفها مبدأً للشرف والخلاص، يبدو أنه صاغ كاريكاتوراً مريعاً لما يمكن أن تكون عليه المقاومة الأنثوية لضروب الفسوة؛

Ibid., p. 281.

(24)

(25) يعلن رشدي، في لحظة متقدمة من الرواية:

حبّ، قبل أن أبدأ، أنّ ما هو بين يديّ يكاد لا يعدو حكايةً ذكورية. ... لكنّ الغلبة كانت للنساء كما يبدو؛ زحف من هوامش القصة ليطالبن بإدراج مآسيهنّ وتواريخهنّ وهزلياتهنّ، وأجبرنني أن أصوغ سردى بطرائق بالغة التعقيد والالتواء، وأن أرى جبكتي «الذكورية» تنكسر، إذا جاز التعبير، عبر موشورات جانبيها المعاكس و«الأنثوي». ويخطر لي أنّ النساء يعرفن بدقة ما هُيئنَ له: أنّ قصصهنّ تفسّر قصص الرجال، بل وتحترقها. يُنظر:

Ibid., p. 189.

حيث تغدو المرأة نفسها، في هذه الطبعة، مُغْتَصَبَةً. ونظرًا إلى اقتران خيال رشدي الوثيق بصور الانحطاط العام والخراب الاجتماعي الذي لا قيام منه، تخفّ قدرته كثيرًا على تصور إمكانية فعالية لقيام البشر الموجودين في واقعنا الاجتماعي المعاصر بمشاريع للتجديد، إلى درجة أنه حين يحاول، نحو نهاية الرواية، أن يفتح إمكانيةً لهذا التجديد، على هيئة هروب صوفية - وكذلك عودتها، مثل آلهة النعمة والمصير اليونانية نيميس وآلهة الانتقام المفترسة - فإن القوى التي يهبها إيتاها، ككاتب، في لحظة انتصارها هي قوى التدمير وحده. وما يشير إلى مزاج الرواية بكاملها أن براءتها ذاتها، بما فيها براءتها من ضروب الفساد الاجتماعي في عالم رشدي المتخيل، ليست سوى براءة المجنون والمتخلف عقليًا؛ فإذا ما كان صحيحًا أنها الشخص الوحيد الذي يمتلك أخيرًا طاقة المعارضة والفوز، فإن هذه الطاقة ذاتها تضرب بجذورها - حرفيًا، كما نخبرنا الرواية - في حصى الدماغ. وعلاوة على ذلك، فإن قوتها ليست مدمرة فحسب بل عياء أيضًا، فهي قبل أن تنتقم من معذبيها، لا تترك ركنًا ولا شقًا من البلاد إلا وتطوفه، كما يقال لنا، مفترسةً البهائم والبشر، مدمرةً الحقول، وخالقة الرعب. وهذا الضرب من الصورة الذي يضيف طابعًا رومانسيًا على العنف بوصفه خلاصًا ذاتيًا، لا يتمتع، بالطبع، بأي قدرة على تصوير سيرورات التجدد. وهي علاوة على ذلك مرتبطة، بأشد الطرائق إثارة للخلاف، بأساطير إمبريالية ومعادية للنساء: صورة المقاتل من أجل الحرية بوصفه إرهابي معتوه، صورة المرأة الحرة - أو الساعية إلى الحرية - بوصفها مصاصة دماء، أمازونية، بهيمة ملتهمّة للرجال.

ما يوضحه تصوير صوفية زينوبيا هو مرة أخرى الطبيعة المحدودة، بل والمعادية للنساء التي تسمُ التنميط الذي يضمّنه رشدي طيفَ تجربة النساء بكامله. وكما أشرت أعلاه، ثمة في العار حوادث كثيرة يتضح فيها الإحساس باضطهاد النساء ذلك الاتضاح الكافي؛ ويمكن المرء، في واحد من ردات الفعل على ذلك، أن يشفق على ضحايا هذا القمع، بطريقة تشبه كثيرًا طريقة البرجوازية الليبرالية التي لا تنني تشفق على الفقراء. كما يمكن المرء أيضًا أن يقرّ ضمن حدود، في ما يتعلق بالبنية العامة لتمثيل رشدي النساء، أن كثيرًا من النساء يُدْفَعْنَ بلا شك في الحياة الفعلية إلى الجنون والعنف والرهاب والعتة. لكن النساء لسن مجرد

ضحايا للتاريخ، بأي معنى جوهري؛ الأساسي أكثر بكثير، أن النساء صمدن في وجه محن ثقيلة، وصنعن التاريخ. لم يكن الجنون، ولا السعار الجنسي، ولا انعدام الوجود، ولا حتى الدماغ بالآشياء كثيرة الشيع بوجه عام. وكثيراً ما قامت الأغلبية الساحقة من النساء بعمل منتج خصب (لم يقتصر على التكاثر). ومثل أولئك الرجال الذين يقومون بعمل منتج، أقمن علاقة مع المجتمع والتاريخ هي أساساً علاقة واسعة الخيال، رؤيوية، جماعية، وتجديدية. وغالباً ما كانت الحاجة الإيروسية مهمة، بالنسبة إلى النساء كما بالنسبة إلى الرجال، لكنها لم تكن الرغبة الوحيدة إلا في حالات نادرة، خارج ضروب أخرى من الحب والتضامن، في حين كان العمل، بالنسبة إلى الأغلبية العظمى، أكثر أهمية بكثير؛ فالنساء لسن مجرد أجساد إيروسية، شأنهن في ذلك شأن الرجال. ولذلك ثقة ما هو منحرف جوهرياً في منظومة من الصور تفرط، حين يتعلق الأمر بوصف النساء، وفي تهمين المناطق الإيروسية، وما هو خارج عن المنطق، ومعتوه، وشيطاني. وهذا يعني أن ثقة خطأ قاتلاً في رواية ينبغي الإشفاق على كل امرأة فيها، وتثير معظم نساها الضحك، وبعضهن يثرن الخوف، لبعض الوقت في الأقل، لكن أياً منهن لا يمكن أن تفهم بالعلاقة مع تلك المشاريع الأساسية في البقاء والظفر التي هي صنع التاريخ ذاته. هجاء السادة شيء، وشيء آخر مختلف تماماً تقديم صور للنساء مثل هذه تقشعر لها الأبدان - تقشعر لها الأبدان فحسب - على نحو وثيق الصلة بالصور النمطية السائدة.

أحسب أن عجز رشدي عن إدراج احتمالات التجديد في العالم الغروتسكي لإبداعه التخيلي يمثل خللاً مفهوماً من نوع أساسي. وهو يتحدث في الرواية، مرة بعد مرة، عن «بلد». لكن ما يقدمه لنا هو، إلى حد بعيد، صورة عالم طبقته الحاكمة الوحشي والخائق. وهو يبدو عارفاً بذلك العالم أحسن المعرفة، لكن الفرق في صورة الحكام بوصفها صورة «البلد» ذاته هو سقطة، في اعتقادي، لا في السياسة فحسب، وقد جرى تصوورها على نحو ضيق، بل أيضاً في التخيل الاجتماعي. من هنا، تلك الواقعة اللافتة الممثلة في أنه في حين لا يني رشدي يتحدث عن السياسة، نجد أن جميع الأفعال السياسية الممثلة في قالب الرواية هي ديماغوجية، أو انتهازية أو مصلحة أو قاسية أو وضعية في أحسن الأحوال. وهذه السياسة في

معظمها مهزلة، وهي مأساة في بعض الأحيان، لكنها عاجزة أبدًا عن إنتاج مقاومة للاضطهاد، وتضامن، وسلوك بشري سليم، أو أي نوع من أنواع الجماعة البشرية. وعلى الرغم من كل ما في عالم رشدي المتخيل من فكاهة بديعة، فإنه، في افتقاره إلى الحب، يكاد يكون عالمًا أوروبليًا. وهذا أيضًا، يقع الموقع المتسق الملائم. فحين لا تشمل رؤية عالمك المتخيل السياسية على أولئك الذين يقاومون أو يحبون أو يتصرفون بأي قدر من السلامة أو الشجاعة، فسوف تمتنع - كما يفعل رشدي في «أسوأ حكاية في التاريخ» التي تأتي في الصفحات الأخيرة من الرواية - أنه بلد خان فيه الأخ أخاه على مدى أجيال! وأن تاريخ باكستان الآن يعج بالخائنات، بالطبع، شأنه شأن تاريخ الهند. لكن فكرة دوام الخيانة وانتشارها - بعبارة أخرى، هذه الفكرة الأوروبية التي مفادها أن البشر لا ينفكون يخون واحدهم الآخر دائمًا - هي ما يمنح هذه الرواية خاصيتها الاستثنائية تمامًا: الافتقار إلى الحب. ومثل هذه الرؤية القائمة للإمكان البشري هي ما يمكن الوقوع عليه في رواية أوروبيل 1984 أو في رواية نايبول منعطف النهر.

ثمة صلة، كما اعتقد، بين رؤية العالم هذه وطريقة رشدي في تمثيل النساء. وكنت قد بينت أن مسألة تمثيل النساء هذه هي مسألة مهمة سواء لأن قضية معاداة النساء هي قضية محورية دائمًا في أي نوع من المشاريع المعارضة، أم لأن تمثيل النساء الموجودات في الرواية يوفر لنا، بغياب ضروب التمثيل الأخرى لأي شريحة ثانية مضطهدة، إشارات حاسمة إلى البنية العامة لضروب التعاطف التخيلية التي يديها رشدي. وأحسب أن هناك نقطتين جديرتين بأن تطرحان هنا. الأولى هي أن أي تمثيل للنساء، سواء في التخيل أم في الحياة، مرتبط بالجنس، بلا شك، لكنه مرتبط أيضًا بما يتعدى العلاقات الجندرية؛ ويكاد يكون دائمًا مؤثرًا إلى بنية شعورية أوسع بكثير وإلى شبكة سياسية أعقد بكثير. بعبارة أخرى، ما حاولت القيام به ليس أن أقرأ الرواية قراءة وافية بل أن أقرأها قراءة أعراضية: بالتركيز على عَرَض أساسي وحيوي واحد لكنه يمكن أن يوفر لنا أيضًا، وفي الوقت ذاته، شيئًا من فهم البنية ككل. والثانية، هي أن السياسة لا تبدو لي مسألة معارضة بقدر ما تبدو مسألة تضامن؛ فمن الأسهل دائمًا أن ندين الطغاة ونؤكد، بدلًا من ذلك، قيمًا عمومية - «حرية، مساواة، أخوة»، مثلاً، كما يفعل رشدي نحو نهاية

الرواية⁽²⁶⁾ - لكن الأصعب دائمًا هو الانتماء إلى ضروب محددة من الممارسة، لا نتصورها من حيث القيم التي تخدمها باعتبارها حكمًا على التاريخ، بل بوصفها تضامنًا مع جماعات من الأفراد، مختلة وبطولية في آن، تعمل ضمن ذلك التاريخ، من مواقع اجتماعية وسياسية محدّدة.

5

بصرف النظر عن ضروب الخيارات الأخرى التي كان يمكن رشدي أن يتخذها أو لا يتخذها، فإن ذلك الضرب من السياسة مُتَبَعِدٌ بالنسبة إليه بحكم الموقع (ما بعد) الحدائث الذي يختاره لنفسه وبحكم مدى تشمينه تجربة «الهجرة» وعدم الانتماء. وهذا واضح بما فيه الكفاية في العار، لكنه أكثر وضوحًا في كتابته المباشرة غير القصصية. ولإلقاء الضوء على هذه النقطة، أريد أن أنظر بإيجاز إلى قطعتين له اخترتهما اعتباطًا نوعًا ما: مقالته القصيرة عن غونتر غراس وتعليقه المُحَكَّم والممتع، «خارج الحوت»، على سبيل الأفلام التي ظهرت مؤخرًا عن الراج البريطاني⁽²⁷⁾. واختياري اعتباطي بمعنى أن هاتين القطعتين ليستا أكثر أو أقل تمثيلًا من سواهما؛ لكنني اخترتهما لأنهما جاءتا بعد العار مباشرة ولأنهما قصيرتان ومبتكرتان ممتعتان من بعض النواحي، ومربكتان في جوهما ما بعد الحدائث الصريح.

تبدأ المقالة عن غراس، مثلًا، كما يلي:

في صيف عام 1967، عندما كان الغرب - ربما آخر مرّة - واقعًا في براثن مرض التفاؤل، وعندما كانت عُصِيَّةُ التفاؤل المجهرية غير المرئية قد جعلت شبابه يعتقدون أن الغلبة ستكون لهم ذات يوم، وعندما لم تكن

Ibid., p. 278.

(26)

(27) نُشرت المقالة الموسومة «عن غونتر غراس» أصلاً في: Salman Rushdie, «On Günter Grass», *Granta*, vol. 15 (1987).

أما «خارج الحوت» («Outside the Whales») فنُشرت أولاً في: Salman Rushdie, «Outside the Whales», *Granta*, vol. 11 (1983).

Salman Rushdie, *American Film* (January-February 1985).

ثم ظهرت ثانية في:

Imaginary Homelands (London: Viking, 1990).

وأعيد طبع المقاليتين مؤخرًا في:

وهي مجموعة من كتابات سلمان رشدي غير القصصية، أخذنا منها المقتبسات التي سنوردها.

البطالة بتلك الأهمية وكان المستقبل لا يزال موجودًا، وعندما كنت في العشرين من العمر، اشترت من مكتبة في كامبردج نسخة ورقية الغلاف من ترجمة رالف مانهايم الإنكليزية لرواية غراس طبل الصفح. في تلك الأيام كان لدى الجميع أشياء يفعلونها أفضل من القراءة. كانت هناك الموسيقى وكانت هناك الأفلام وكان هناك أيضًا، لا تنسوا، العالم الذي يجب تغييره. ومثل كثير من معاصريّ قضيت أيام الدراسة مسحورًا بيونويل، وغودار، وراي، وفايذا، وويلز، وبرغمان، وكوروساوا، ويانشر، وأنطونيوني، وديلان، ولينون، وجاغر، ولينغ، وماركوزه، وبلا شك، القرن ذي الرأسين المعروف لقراء غراس باسم ماركيسنجلز. ... كانت جوازاتي، الأعمال التي أعطيتي التصاريح التي احتاج إليها، كتاب الحسّ السينمائي لسيرجي إيزنشتين، وقصائد نيد هيوز في مجموعته «الغراب»، وعمل بورخيس قصص، ورواية ستيرن تريسترام شاندلي، ومرحلة يونسكو المخترت، وفي ذلك الصيف، في عام 1967، طبل الصفح⁽²⁸⁾.

أوردتُ الجملتين الأخيرتين في المقطع أعلاه («ومثل كثير من معاصريّ...» وما يليها) كي أنقل إحساسًا بنوع التأثيرات والبيئات الثقافية التي ساهمت في صنع نمط المخيلة التي لدى رشدي. لكنني أكثر اهتمامًا هنا بالأقوال التي سبقت هاتين الجملتين. من الواضح أنّ النبرة هجائية، بل وتهكمية، والحماقات المدرجة هنا ليست حماقات بالطبع بل حماقات الغرب، كما يقول لنا. والمراد من نبرة الهزء هو بذر الاضطراب في معنى المقطع ذاته. لكن بمقدورنا، على الرغم من هذه الاستراتيجية، أن نكشف الميل إلى تكرار مُبتدلات الثقافة الرفيعة المتروبولية وحتى أغلاطها، من دون تفكير تقرييًا. من المشكوك فيه، على سبيل المثال، أنّ شيئًا يُسمى «الغرب» كان، في صيف عام 1967، «في برائن مرضى التفاؤل»؛ كانت تلك السنة التي بدأ فيها الفيتناميون أخيرًا تركيز قواهم في ما بات يُعرف باسم الهجوم تيت، ولم يكن جزءً من «الغرب» في الأقل - الإمبريالية الأميركية، على سبيل المثال - «متفائلًا» على الإطلاق. ومن المشكوك فيه بالمثل أن يكون «التفاؤل» على هذا النحو - فكرة أنّ «المستقبل لا يزال موجودًا»، والأمل في

«أن الغلبة ستكون لنا ذات يوم»، والقناعة أن هناك «العالم الذي يجب تغييره» - «مرضاً» (عُصيّة مجهرية، غير مرئية، كما يخبرنا هازلاً). والحال، إن تفكّه المرء، في وقت لاحق، على غرارة شبابه شيء، وأن يعلمه النضج أن إقامة علاقة رؤيوية مع الواقع هي حماقة بحدّ ذاتها، وأن الأدب ترياق لمثل هذه الحماقات، هو شيء آخر يعني المساهمة، غير المتعمدة ربما، في ذلك الضرب على وجه التحديد من النزعة الانسحابية السلبية التي يبدو رشدي نفسه رافضاً لها شكلياً في أجزاء أخرى من هذه المقالة القصيرة وفي كثير من الكتابات الأخرى.

غدا اليأس الآن، في عصر الرأسمالية الراهنة وفي أعقاب الحداثة الرفيعة، عنصراً مكوناً في الثقافة البرجوازية المعاصرة، وهو يتضافر عَرَضاً مع ضروب كثيرة من اللذائذ الخاصة، حيث ينسى المرء، حين يقع على صيغ مثل «لا مستقبل» وما إلى ذلك، أي رؤية فاتمة للإمكان البشري يشير إليها هذا النوع من التفكير. ولعلّ عدم ارتياح رشدي لمثل هذه القناتمة هو ما دفعه لأن ينهي المقالة، شكلياً، بكلمة «أمل». لكننا نرى، قبل أن نأتي إلى تلك النهاية الشكلية، بعض الطرائق الأخرى المميزة التي يساهم رشدي من خلالها في هذا الجوّ الثقافي. وعلى سبيل المثال، هو يتحدث أولاً عن غراس وعن نفسه على أنّهما «مهاجران»، بالمعنى الحرفي للكلمة، باعتبارهما فردين ولدا في مجتمع وهاجرا إلى مجتمع آخر، وهو يقول، في هذا الصدد، بعض الأشياء الأليمة. لكنه يمضي بعد ذلك ليوّسع معنى «الهجرة» ويضعها على مستوى أنطولوجي كوني: «جميعنا مهاجرون»، كما يقول، بمعنى أن «جميعنا نعبر الحدود». وهذا صحيح أيضاً، وإن يكن على نحو مبتذل جدّاً من الأنحاء. لكن المشكلة تأتي عندما يتابع، بعد أن يعرف الهجرة بأنّها «استعارة» للشرط الإنساني ذاته، ليقول إنّ المهاجر «كائن استعاري» وأنّ «الذكاء المهاجر يضرب بجذوره في ذاته» لأنّه يفهم «طبيعة الواقع المصطنعة». والآن، إذا ما كان المهاجر كائناً استعاريّاً، وإذا ما كنّا «جميعنا مهاجرين»، فمن الواضح، عندئذ، أننا جميعاً «كائنات استعارية»، كما أنّ الواقع نفسه «مصطنع» ليس بمعنى أنّ كثيراً منه من صنعنا فحسب بل أيضاً بالمعنى الأكثر مثالية وحدائية الذي مفاده أنّ الحياة لا وجود لها خارج استعاراتها. وإذا ما كان الواقع «مصطنعاً» فحسب كلمة «مُنتج» هي كلمة أخرى يستخدمها رشدي في هذا السياق)، فمن الواضح

أن لا خيار أمام ذكاء الكاتب سوى «أن يضرب بجذوره في ذاته». عندئذ نكتمل الرابطة بين اليأس الاجتماعي وفقدان الواقع بالمعنى الحرفي والترجسية. ضمن هذه المحمولات الأيديولوجية، ما نوع «الأمل» الذي يتحدث عنه المرء حين يختتم مقاله بتلك الكلمة؟ هنا، أيضًا، كلام رشدي، في الجملتين اللتين تسبقان جملة «الأمل»، له دلالة:

تدبيج المراثي هو في الواقع واحد من الردود المناسبة التي يمكن للكاتب أن يديها عندما يحل الظلام باكراً. أما خارج قصه، في أنشطته السياسية وكتابات، فيدي غراس ردًا آخر، مناسبًا بالمثل. ما يقوله هذا العمل هو: لم نَمُتْ بعد.

الافتراض هو أن الظلام «يحلّ باكراً»؛ مرّة أخرى، ما من مستقبل. لذلك يكتب المرء المراثي، بقدر ما تكون الكتابة القصصية هي المعنى. أما المقاومة، بوصفها كذلك، فتتسمي إلى مجالات أخرى: الأنشطة السياسية والكتابات السياسية المباشرة. بعبارة أخرى، لا يمكن للفن أن يكون سوى فن اليأس؛ وكل شيء آخر يفعله المرء إنما يفعله في غير مكان. لكن كلّ ما يسع المرء قوله، حتى في تلك المجالات الأخرى، هو «لم نَمُتْ بعد». الافتراض هو مرّة أخرى أن القيامة، نهاية العالم الشيطانية، وشبكة. سوف نموت جميعًا عمّا قريب، وما ضحكنا، إذا ما كان ضحكًا في أي حال من الأحوال، سوى ضحك اليوم الذي يسبق نهاية العالم. بعبارة أخرى، نحن لا نفعل ما نفعله لأننا نأمل في أن نغيّر أي شيء، بل لأنّ ضرورة وجودية ما قدرّت لنا أن نفعله؛ هكذا نعود إلى صيغة بيكيت - «لا أستطيع أن أكمل... سوف أكمل» - وهي الصيغة التي يوردها رشدي نفسه محبّدًا في مقاله الأخرى، «خارج الحوت».

لا مجال هنا لتقديم قراءة مفصّلة لتلك المقالة الغريبة: غريبة بمعنى أنّها حسنة جدًّا من مناح كثيرة لكنها، في النهاية، مشربة بعمق بجماليات اليأس عند رشدي. ومن بين أكثر الأشياء فيها غرابة أنّ رشدي، بعد أن ينقد أورويل نقدًا بديعًا - ولا سيما مقاله التي أخذ منها رشدي نفسه عنوانه - وبعد رفضه النزعة الانسحابية السياسية التي ينصح بها أورويل في هذه المقالة، يمضي ليُدي لا ذلك النوع ذاته من الحساسية الذي أبداه في مقاله عن غراس فحسب، بل أيضًا ما

يبدو أنه يتقاسمه مع أورويل من قدرة مميزة على النطق بأفكار متناقضة تمامًا في الوقت عينه. هكذا، يصعب أن نعرف أين يقف فكريًا حين يقول، مثلًا، في جمل متالية لفقرة واحدة، «نحن جميعًا شُعَعْنَا التاريخُ، وبتنا مُشْعِنَ بالتاريخ والسياسة التي هي تاريخٌ قيد الفعل» و«السياسة تتقلب بين المهزلة والمأساة، وهي في بعض الأحيان... كلاهما معًا». والآن، إذا كانت «السياسة تتقلب بين المهزلة والمأساة»، وكانت أيضًا «تاريخًا في قيد الفعل»، فما الذي يقوله رشدي بالضبط عن «التاريخ» الذي «شُعَعْنَا» جميعًا؟ هل يقول إننا شُعَعْنَا بـ «مَهْزَلَة ومأساة» التاريخ؟ من الطبيعي، إذًا، أن نجد رشدي في نهاية تلك الفقرة يستشهد بصيغة ييكيت محبَّذًا، «لا أستطيع أن أكمل... سوف أكمل». مرّة أخرى، المشكلة هي أنه إذا ما كان هذا الضرب من الإنهاك العالمي هو المكان الذي يتخذ فيه المرء موقفه، وإذا ما كان التاريخ قد نُبِذ بوصفه «مَهْزَلَة ومأساة»، فما الذي يدفع المرء أصلًا لبتازع أورويل؟ في النهاية، كان أورويل أيضًا قد أفصح لما اعتبره «السياسة» مجالًا واسعًا في كتاباته، ورأى هو أيضًا أن السياسة مأساة حينًا، ومَهْزَلَة في أكثر الأحيان.

6

ليس هذا التوازي مع أورويل بالمسألة الثانوية. ولا شك في أن مناقشة سياسية لأعمال رشدي باتت الآن بالغة الصعوبة في أعقاب الإرهاب الذي أطلقه ضده رجال الدين الذين يحكمون إيران. ولكن في تلك الأيام السابقة - عندما لم تكن حياته معرضة للخطر، وعندما اقتحمت رواياته أطفال منتصف الليل والعار المشهد الدولي، وتلقّت احتضانًا متساويًا من *New Left Review* والنيويورك تايمز - كانت مدهشة حقيقة أنه لم يتل منذ أورويل كاتبٌ سياسي ذو خلفية استعمارية - وكاتبٌ يعلن أنه اشتراكي - القدر ذاته من الإعجاب من اليمين واليسار. فإلى جانب افتقار قصصه إلى الحب، واقتحامات متكررة تفتحها مسحة من معاداة النساء، وإيمان عفوي معين بكونية الخيانة - مما كان أورويل أيضًا قد بدأ بإظهاره منذ كتاباته الأولى، منذ أيام بورميّة وصاعدًا - عبّأ رشدي أيضًا موقف عدم الانتماء ذلك، موقف الفرد المتوحد الذي يشغل موقعًا أخلاقيًا رفيعًا فوق «اختلافات السياسة» (عبارة رشدي)، ليطلق إداناته لكل من اليسار واليمين على

السواء: إنديرا غاندي، جنرالات باكستان، الأحزاب الشيوعية، الناكسال⁽²⁹⁾، نجوم السينما، الأنبياء، الحظر القصير الأجل لصحيفة *La Prens*. يمكن المرء، في قضية معينة - مثل العنصرية، الدين، الدكتاتورية، الإمبراطورية وما شابه - أن يتخذ موقفًا، وأن يتكلم على نفسه بوصفه يساريًا، بوجه عام، كما كان يفعل أرويل نفسه في كثير من الأحيان. لكنَّ العالم الذي أعطى خيال المرء وقصصه ما فيهما من طاقة ما عاد فيه أيَّ يسارٍ فعليًا وجماعية مُمارِسة قائمة يشعر هذا المرء أنه مرتبط بهما بأيّ طريقة جوهرية من الطرق، متحملاً تلك الأخطار والقيود والمعاناة التي غالبًا ما ينطوي عليها مثل هذا الارتباط ومكافحًا إياها. لقد «طفأ» المرء «مبتعدًا» عن كلِّ هذه الأسس، بل وبات لا يني يدين، دونما تمييز، كلَّ ما تركه وراءه. في وقتٍ سابق، وصولاً إلى صميم الحداثة، كان خراب الذات هذا لا يزال يُعاش في أكثر الأحيان على أنه خسارة. وما فعلته ما بعد الحداثة هو على وجه التحديد تهمين لذائد عدم الانتماء الذي بات يجري التدرّب عليه كأنه يوتوبيا، حتى إنَّ عدم الانتماء إلى أيِّ مكان بات يُفَسَّر على أنه الانتماء إلى كلِّ مكان بما فيه من لذة دائمة.

ليس لديّ في هذا السياق ما هو أفضل من اقتباس مقطع طويل من ذاك العمل الكلاسيكي القديم، الثقافة والمجتمع، يدور في الظاهر حول أرويل لكنه يتحدث بوضوح عن أشياء أكبر:

كان أرويل واحدًا من عدد كبير من الرجال الذين حُرِّموا العيش المستقر... فوجدوا فضيلةً في ضربٍ من العيش المرتجل، وفي تأكيد الاستقلال. وهذا التقليد مميّز في إنكلترا. وهو يشدُّ إليه فضائل ليبرالية كثيرة: التجريبية، قُدْرُ من الكمال، الصراحة. وهو يتسم أيضًا، بوصفه الفضيلة التي عادةً ما ترتبط بالمنفى، بخصائص التبصّر: ولا سيما القدرة على تبيين أوجه القصور في المجموعات التي تُبدّت. ... ثمة مظهر يوحى بالصلافة (نقدٌ صارمٌ للتناق والرضا وخداع النفس)، لكنه عادةً ما يكون

(29) الناكسال هم الحركة الماوية التي انشقت في ستينيات القرن العشرين عن الحزب الشيوعي الهندي وتقرّد تمرّدًا في الهند منذ عام 2006. وكانت قد استمدت اسمها من اسم قرية في البنغال مع أنها توسعت أبعد من هناك بكثير. (المترجم)

هشأ، وهتيرًا في بعض الأحيان. ... وإلى جانب رفض التسوية ذلك
الرفض العنيد الذي يسبغ على التقليد فضيلته، ثقة العنانة الاجتماعية
الملموسة، عدم القدرة على إقامة علاقات واسعة...

... لكننا بحاجة إلى التمييز بين المنفى والتشرد: عادة ما يكون ثمة مبدأ
في المنفى، أمّا في التشرد فليس ثمة سوى الاسترخاء... التشرد، بلفظة
أدبية، هو المراسل الصحافي، ... ومن غير المحتمل أن يفهم، بأيّ قدر
من العمق، الحياة التي يكتب عنها. ... لكنّ مجتمعًا مضطربًا يتقبل
بسهولة بالغة مثل هذا النوع من الإنجاز: ثمة على صعيد أول التقرير الذي
يكبه المراسل عمّا هو مثير للفضول وغرائبي؛ وثمة على صعيد ثان النقد
المبتصر، عندما تكون الطبقة أو المجتمع أدنى إلى نقد المراسل.

الآن، بعد حكم الخميني عليه، تحول «تشرد» رشدي، على نحو متناقض
ومأساوي، إلى نفي تام. لكن حتى ذلك الشرط السابق الذي أنتجت فيه أعماله
يصعب أن يُستخدم لإنكار اتساع إنجازاته، وهو اتساع كبير. وما تساعدنا على فهمه
تعليقات وليامز على أورويل هو أهمية طرائق عيش معينة - باتت «تقليدًا»، في
الحقيقة - وارتبطت في بعض الحالات - ومنها حالنا أورويل ورشدي، بلا شك -
بماض استعماري لكنها لا تقتصر على التجربة الاستعمارية بحدّ ذاتها ولا تُنسب
إليها بأيّ معنى جوهري. فللمنفي، بمعناه الحقيقي، أنواع كثيرة إلى جانب النوع
الاستعماري الصرف، وهو في أي حال نادرًا ما يُنتج إحساسًا دائمًا بلذّة كبيرة.
وعادةً ما يكون ثمة مبدأ في المنفى، كما يشير وليامز، وهذا المبدأ يحول دون «الطفو
بعيدًا» وإنكار الألم. بخلاف ذلك، كان المنفى الاختياري و«التشرد» يغدوان أكثر
شيوعًا بين الفنانين في كلّ طور من أطوار الثقافة البرجوازية المتتالية منذ الأيام
الأولى للرومانسية، ولأنّ هذه التجربة اختيرت بتواتر كبير، نما الحس الاحتفالي
بها وب«ذكاء المهاجر» [الذي] يضرب بجذوره في ذاته «ذلك النمو المطرد. وما
تفقدته قراءات أعمال رشدي التي تضعه ضمن إشكالية «الأمة» و«العالم الثالث»
في المقام الأول، حتى لو انتهى بها الأمر إلى تعقيد هذا الموضوع، هو الحضور
الملموس لهذا الضرب من العيش في أعمال الرجل، مع ما يرافقه من العجز عن
الإيمان بأيّ جماعة من جماعات الممارسة الفعلية، والإيمان تاليًا بكونيّة الخيانة.
وإذا ما تتبعنا المنطق الكامل الذي يقف وراء تقويم وليامز الموجز لهذا «التقليد»،

مع تشخيصه الألمعي الرفيع لفضائله وإخفاقاته، منجد أنه ينطوي على أن عمل
رشدي لا ينبغي أن يوضع في «عالم ثالث» موحد ومُصنّف، ولا في أسطورة بريئة
من أساطير «الهجرة»، كما فعل رشدِي نفسه، ولا في «كوسموبوليتانية» ما بعد
حدائية فارغة، بل في شرط هو من بعض النواحي الأساسية أقدم وأوسع وأبعد
مدى بكثير.

الفصل الخامس

«الاستشراق» وما بعده
التجاذب الوجداني والموقع المتروبولي
في أعمال إدوارد سعيد

لا بدّ من القول إنّ النقد المُقَبَّد مسبقاً بلصافات مثل «الماركسية» أو «الليبرالية» هو، في نظري، ضَرْبٌ من إرداف الخُلْف الذي يجمع لفظين متناقضين. ... وإذا ما كانت النتيجة النهائية لـ «القيام» بالنقد الماركسي أو الكتابة الماركسية في الوقت الراهن تتمثل بالإعلان عن انحياز سياسي، فإنّها تتمثل أيضاً بوضع المرء نفسه، إذا جاز التعبير، خارج قُدْر كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا وخارج قُدْر كبير من الأشياء الجارية في ضروب أخرى من النقد.

إدوارد سعيد⁽¹⁾

سبق أن كتبتُ متقدماً فريدريك جيمسن، وسوف تتركز الأقسام الأساسية من كتابتي هنا على انتقاداتٍ حادةٍ أوّجّها إلى إدوارد سعيد. ويتمثل واحدٌ من أسباب ذلك، ببساطةٍ، في أنّ جيمسن وسعيداً قد يكونان اليوم، بالنسبة إلى العمل الذي أقوم به في ميدان النقد الثقافي، أهمّ ناقلين ثقافيين يكتبان بالإنكليزية، حيث يصعب عليّ أن أجد فكري الخاص من دون المرور بفكرهما. والخلاف مع جيمسن أيسر من الخلاف مع سعيد. فأنا إذ أكتب من موقع ماركسيّ، إنّما أقاسم جيمسن بصورة طبيعية عدداً من النقاط النظرية المتطابقة التي تميّزنا، حتى حين نختلف - بل ولا سيما حين نختلف - على القضايا الأساسية. أمّا سعيد فأمرٌ مختلف على هذا الصعيد، واختلافي معه، سواء على قضايا النظرية أو التاريخ، هو اختلاف جوهريّ إلى حدّ بعيد حيث لا يمكن التوفيق بين فهمينا للعالم - سواء العالم الراهن أم العالم كما كان في مراحل شتى من الألفي سنة الماضية أو ما يقاربها - الأمر الذي يفضي، بلا شك، إلى اختلافات في التأويل والقراءة يصعب على مقالة واحدة أن تحصرها جميعاً.

Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, (1) 1983), pp. 28-29.

لكنَّ هذه الاختلافات، العامة والمحددة على السواء، لا تشكّل سوى جزء صغير من الصعوبة التي أواجهها لدى الكتابة عن إدوارد سعيد. فالصعوبة الأكبر بكثير إنما تكمن في ما أحته من تضامن مع موقعه المُحاصر وسط أميركا الإمبريالية. ذلك أنّ إدوارد سعيد ليس ناقدًا ثقافيًا فحسب، بل فلسطينيًّا أيضًا. ويرتبط قَدْرٌ كبير ممّا هو رائع في عمله بواقعة أنّه حاول أن يشرف هذا الأصل، على الرغم من المصاعب كلها، وبأقصى ما يملك من الطاقة، بخروجه من نطاق اختصاصه الأكاديمي وتكوينه الفكري الأصلي، من دون أن يخضع لمهنة أو شهرة، ومن دون أن يسعى وراء كسب شخصي، بل بمخاطرة شخصية مخيفة في الحقيقة. فمما يجدر ذكره أنّ وقوفه البليغ والطيّق إلى جانب قضيه الوطنية قد جرّ عليه التهديد بالقتل، من جهات معروفة باغتيالها عددًا كبيرًا من الوطنيين الفلسطينيين، وسوف آتي لاحقًا إلى ما عناه ذلك كله بالنسبة إلى أعماله المنشورة. لقد قرّر سعيد أن يواجه مثل هذه المخاطر، ومثل هذا القرار ينطوي على شرف كبير، بل على شرفٍ نادرٍ أشدّ الندرة. فكيف للمرء، إذًا، أن يعبر عن اختلافاته الكثيرة من ضمن هذا التضامن؟

لقد اعتقدتُ لسنين أنّ ذلك من غير الممكن، وأنّ الكلام المُخالف قد يكون ضربًا من الخيانة لهذا التضامن. لكنني رأيت مؤخرًا أنّ موقف الحياد الإرادي هذا هو موقف خاطئٍ سياسيٍّ، ولا مجال للدفاع عنه أخلاقيًا. فسعيد، في النهاية، يواصل رسالته في الظروف التي وجد نفسه فيها، وهذا ما يمثل ردّه الرائع على قتلته المحتملين. وأولئك الذين يُعجّبون منّا بشجاعته لكنهم يخالفونه الرأي في قضايا جوهرية، عليهم أيضًا أن يواصلوا مساعيهم النقدية. ذلك أنّ كبت النقد، كما بتُّ أعتقد الآن، ليس الطريقة المثلى للتعبير عن التضامن.

1

كتب إدوارد سعيد بصورة مباشرة في بعض الأحيان عن معنى ذلك المكان، وعن مسألة ذلك الأصل: ولا سيما في كتابه قضية فلسطين⁽²⁾ وبعد السماء

Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Doubleday, 1980).

(2)

الأخيرة⁽³⁾، وكذلك في مقالات كثيرة. لكن إدراك هذا الأمر موجود في كثير من الكتابات التي تلت الاستشراق (1978)⁽⁴⁾، على الهوامش فحسب في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى في بعض الأماكن البارزة التي راح يتزايد بروزها وتصدرها بمرور الوقت. ولعلّه حين يهدأ غبار السجالات الأدبية الراهنة سوف يظهر أنّ المساهمة الباقية التي قدّمها سعيد ليست تلك التي قدّمها في الاستشراق، هذا الكتاب المتصدّع على نحو عميق، أو في تلك المقالات الأدبية التي جاءت في أعقابها، بل في أعماله عن قضية فلسطين، ومنها مثلاً مقالته الأساسية «الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها»⁽⁵⁾، والنثر الرائع المتلوّن الذي أسهم به إلى جانب صور جان مور في ما بعد السماء الأخيرة، وعموماً في الدور الذي قام به، بمقدرة لا تُبارى وأثر بالغ الإفادة، في إعادة تعريف قضية التحرر الوطني الفلسطيني في سياق طرحها للإنتلجنيا الغربية، ولا سيما الأميركية. وعلى الرغم من أنّ الأجزاء الأخيرة من كتابه قضية فلسطين جاءت شديدة الضعف، إلا أنّ بمقدور المرء أن يتبين أنّ كتابة الاستشراق كانت، في مسيرة سعيد الفكرية وفي تاريخ عواطفه، نوعاً من التمهيد لكتابة تلك المقالة عن الصهيونية. ولعلنا نشكر ذلك التمهيد، تلك الإرادة الرامية إلى تهدئة الغضب في داخله قدر الإمكان، حيث أمكنه أن يتكلّم، بدقّة علمية وبلاغة موزونة، عن ذلك المكان العسير داخل الذات حيث نزلت الطعنة ذات مرّة، وحيث الألم لا يزال. ولأننا سبق أن قرأنا الاستشراق، فإنّ رباطة الجأش التي اكتسبها سعيد، والتشكك الذي بات الآن قادراً على ممارسته، لا بدّ أن يلفتنا أشدّ الانتباه.

يَسِمُ الاستشراق قطيعةً جذرية في مسيرة سعيد الفكرية، وذلك على وجه الدقّة لأنّ كتابة هذا الكتاب كانت محاولة لحلّ مشكلة ما يعنيه بالنسبة إليه أن يكون المرء فلسطينياً يعيش في الولايات المتحدة ويعلم فيها، من دون سلاح سوى اختصاصه

(3) Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon, 1986).

(4) بصرف النظر عن عدد كبير من المقالات والتدخلات في وسائل الإعلام الصحافية، يُنظر بصورة

خاصة Edward W. Said and Christopher Hitchens, *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question* (London: Verso, 1987).

(5) Edward W. Said, «Zionism from the Standpoint of Its Victims», *Social Text* (Winter 1979).

الفكري في العلوم الإنسانية، ومسيرته الناجحة كناقد أدبي، وتضلّعه المذهل من نطاقات واسعة في النضية الأدبية الأوروبية. وكما يقول في «المقدمة»:

كانت خبرتي الخاصة في هذه الأمور من الدوافع التي حدّت بي إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، ولا سيما في أميركا، تبعث اليأس في النفس. ... فشبكة العنصرية والصور النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيدولوجيا التي تنزع إنسانية، تلك الشبكة التي تأسر العربي أو المسلم، فهي شبكة متينة بالفعل، وهي الشبكة التي يشعر كلّ فلسطيني بأنّها قدّره العقابيّ الفريد⁽⁶⁾.

تمثّل جانبٌ من الغاية التي وضعها سعيد نصب عينيه في كشف خيوط هذه الشبكة وتواريخها الكثيرة التي تقف بمواجهة الفلسطيني. لكنّ سعيداً كان قد أعلن قبل صفحتين، مستعيناً باقتباس من غرامشي، عن معنى شخصي بالمثل لكنه أشدّ رهافة ودقة:

يقول غرامشي في دفاتر السجن: «إنّ نقطة انطلاق الإخكام التقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقاً ... بوصفه نتاجاً للسيرورة التاريخية وصولاً إلى اللحظة الراهنة، تلك السيرورة التي أودعت فيه آثاراً لا حصر لها، من دون أن تترك جرداً بهذه الآثار». وتدع الترجمة الإنكليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أنّ نصّ غرامشي بالإيطالية يُختمم بالإضافة التالية: «ولذلك فإن من الضروري تمامًا أن يُصار إلى وضع هذا الجرد منذ البداية». ... كانت دراسني الاستشراق، من جوانب عدة، محاولة لجرد الآثار التي خلّفتها فيّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين⁽⁷⁾.

يدو أنّ هذا المقطع من غرامشي يعني الكثير لسعيد، ذلك أنّه يعاود الظهور في بداية مقالته عن الصهيونية. ولذلك يجب أن نتوقّف عند عدد من جوانب هذين المقطعين. أولها هو أنّ هذه هي المرّة الأولى التي يُنحج فيها سعيد صوته الشخصي بهذه الحدة في كتابته، وتكون له مثل هذه المركزية في تحديد مشروعه

Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), p. 27.

(6)

Ibid., p. 25.

(7)

البحثي. وإذ يعود المرء اليوم، بعد حوالي عشرين سنة، إلى أول كتابين من كتب سعيد، الأول عن كونراد والثاني بدايات⁽⁸⁾، فإنه يلاحظ تلك البراعة الفائقة من حيث الأسلوب، لكنه سيلفت أيضًا، من نقطة الأفضلية التي يحوزها اليوم بعد نبرة الاستشراق، إلى ما في ذلك النثر الباكر من طابع عقلي: إلى حقيقة أن العقل يكاد أن يكون الشيء الوحيد المتورط، وإلى ما يبدو عليه هذا العقل من قناعة بأنه لا حاجة إلى أن يُورَّط سواء حين يتعلّق الأمر بالتقصّي الفكري، حتى في العلوم الإنسانية. أمّا هنا، في المقابل، فنجد الإلحاح متركّزًا على «القَدَر العقابي» الذي ينزل بالمرء وعلى نيّته، من ثمّ، إعداد «جرد» بالأثار - أو الجروح، كما يمكن القول - التي أنزلها القَدَر بالمرء، معلّنًا عن بزوغ ضَرْبٍ مختلفٍ تمامًا من النثر، شخصيٍّ وملموسٍ أكثر، يُوضَع فيه التبحر الواسع إزاء الحماسة السجالية على نحوٍ خطر إلى هذا الحدّ أو ذاك.

لكن ما الذي أوجب على هذا «الجرد» للأثار أن يتخذ شكل قراءة مضادة للنصوص المُعتمَدة المُكرّسة، خصوصًا في نطاق الأدب وفقه اللغة القريبين، بدءًا بالتراجيديا اليونانية وصاعدًا؟ كان السبب شخصيًا مرّةً أخرى، وإن لم يكن مرتبطًا هذه المرّة بفلسطينية سعيد. فِدْرِيّة سعيد تتركّز في المقام الأول على قالب البحث الكلاسيكي في الآداب الأوروبية المقارنة، على وسطٍ يعلو فيه كعب أورباخ⁽⁹⁾ وكورتبوس⁽¹⁰⁾ وسييتزر⁽¹¹⁾، المقارنون الألمان الذين طبعوا هذا الفرع العلمي بطابع الإنسانية الرفيعة من النوع المحافظ إلى حدٍّ بعيد. وشيخ هذا النوع من الاعتماد والتكريس على وجه التحديد هو ما كان يجب أن يُدْفَن. فنسيج

(8) Edward W. Said: *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966) and *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

(9) إريك أورباخ (Frich Auerbach) (1892-1957): فقيه لغة وباحث مقارن وناقد أدبي ألماني، كتابه الممددة محاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي هو تاريخ للتشيل في الأدب الغربي من الأرمّة القديمة إلى الحديثة ويات من الكلاسيكيات التي لا يكاد يتوقف الاستشهاد بها في دراسة الواقعية في الأدب. (المترجم)

(10) إرنست روبرت كورتبوس (Ernst Robert Curtius) (1886-1956): باحث أدبي وفقه لغوي ألماني اشتهر بدراسة الأدب الأوروبي والمصور الوسطى اللاتينية (1948). (المترجم)

(11) ليو سييتزر (Leo Spitzer) (1887-1960): لغوي وناقد أدبي نمساوي غزير ومؤثر، اشتهر باهتمامه بالأسلوبية. (المترجم)

الاستشراق الخاص، والحاحه على النص المُعْتَمَد المُكْرَس، وإعلاؤه من شأن الأدب وفقه اللغة في تكوين المعرفة «الاستشراقية» بل العلوم الإنسانية عمومًا، ومشيته تصوير «غرب» هو نفسه من فجر التاريخ إلي الآن، ومشيته عبور جميع اللغات الأوروبية الأساسية، كل ذلك، وسواه، مستمد من الطموح إلى كتابة تاريخ مضاد يمكن وضعه قبالة محاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي، رواية أورباخ المهيبة عن تكوين الواقعية والعقلانية الأوروبية المتماذي منذ اليونان القديمة وحتى اللحظة الحداثيّة.

إن كان ثمة نقيض للبطل غائب عن عمل سعيد الكلاسيكي المضاد، فهو إريك أورباخ. فإذا ما كان أورباخ قد بدأ بهوميروس، فإنَّ على سعيد أيضًا أن يبدأ بالتراجيديا اليونانية، ولا بدَّ من الاحتفاظ لدانتي بغُلِّ خاص لأنَّ دانتي، في النهاية، هو بطل رواية أورباخ. لكنَّ دفن أشباح من هذا النوع ليس بالأمر اليسير، خصوصًا إذا ما كانوا قد ملكوا عليك نفسك⁽¹²⁾. فخلال العقد الماضي أو نحوه أعاد سعيد مرّة بعد مرّة، بأشدَّ ما تكون الحدة، وفي نصوص مختلفة كثيرة، وصف تلك اللحظة من حياة أورباخ حين جلس في ركنه المنعزل في اسطنبول، لاجئًا من الفاشية، منقطعًا عن مكتبات اللغات الكلاسيكية والرومانسية في أوروبا، وكتب كتابه محاكاة، خلاصته المُجَبَّة عن المعرفة الإنسانية الأثيرة في الأدب الأوروبي في زمنٍ كان يَحْسِبُ فيه أنَّ هذا التقليد بالذات علي وشك التلاشي. وفي هذا السرد، الذي يعود إليه سعيد مرّة بعد مرّة، نجد أنَّ أورباخ هو رمز للاستقامة العلمية، شخص وحيد يدافع عن القيمة الإنسانية وسط المحرقة، باحثٌ بأرفع معاني هذه الكلمة. وهو أيضًا شبيه، لأنَّ صورة الباحث الحقيقي هذه، وهو يكتب رائعته في المنفى، كانت تتردد على نحو شديد الخصوصية لدى سعيد، الفلسطيني بلا دولة ومؤلف الاستشراق الطموح. لكنَّ أورباخ، خارج هذا السرد الخاص عن التوحّد والدأب الشخصيين، هو أيضًا ذلك المعلم المتضلع من المعرفة الأوروبية التي ستُحْدَ إزاءها معرفة الاستشراق المضادة.

(12) بعد اثني عشر عامًا من صدور الاستشراق، وفي مقاله المعنونة «Figures, Configurations, Transfigurations»، حيث يلعب العنوان نفسه على كلمة «Figuration»، يتخدم سعيد الفعل «revers» («يُوقَر»، «يُجَلَّ» بضميناته الدنيئة التي لا مفر منها، كي يصف إحاسه الخاص بالمديونية تجاه أورباخ وسببتر. يُنظر: Edward W. Said, «Figures, Configurations, Transfigurations» *Race and Class*, vol. 32, no. 1 (1990).

الحال، إنَّ هذه العلاقة المتناقضة مع أوربا، المعلّم الفرد، إنّما تُؤدّي على مستوى أعقد بكثير، في علاقة متناقضة بالمثل مع الإنسانية الرفيعة بحدّ ذاتها. ففي مجال الدراسات الثقافية، سعيد هو ساردنا المفعم بالحيوية لتاريخ تورّط الإنسانية الأوروبية في تاريخ الاستعمار الأوروبي. ولا شك في أنّ تاريخ الإنسانية العالمي ينطوي على الكثير إلى جانب هذا التورّط، ومن الممكن بالطبع أن نساجل بقوة أنّ سرد هذا التقارب بين المعارف الاستعمارية والقوى الاستعمارية لا يمكن أن يُحتوى بهذه البساطة داخل الدراسات الثقافية وحدها، لأنّ تواريخ الاستغلال الاقتصادي والقهر السياسي والفتح العسكري هي التي تؤدي الدور الأساس التكويني، فهذه التواريخ الأخرى هي التي تخلق الشروط التي تمكّن من قيام ما يُسمّى «الخطاب الاستشراقي». لكننا ستجاهل، لوهلة، هذا السجال. ذلك أنّ الأكثر أهمية بكثير هو أنّ سعيداً، بعد أن حشد كامل سرد الأدب الأوروبي، من أسخيلوس إلى إدوارد لين، بوصفه تاريخاً لتورّط الأدب الأوروبي في تسفيل «الشرق»، وبعد أن طابقت التوير بوصفه مساراً موحّداً وعلامة كبرى مع كلّ من الاستشراق والاستعمار، يواجه بالطبع مشكلة تحديد ضرب ما من ضروب الفاعلية التي يمكن أن تنقض هذه الرابطة التي بلغت من العمر قرونًا بين سرديات الإنسانية الرفيعة والمشروع الاستعماري. وعند هذا الحدّ، فإننا نكتشف نوعاً من الانسداد، ذلك أنّ ما يطرحه سعيد الآن هو قيم الليبرالية الإنسانية المعهودة والمألوفة: أعني التسامح والتوفيق والتعددية والنسبية الثقافية، وتلك الكلمات التي تتكرّر بالبحاح، مثل التعاطف وجمهور الناجين والنسب والانتساب⁽¹³⁾. وما يلفت الانتباه بشأن هذا التأكيد المدوّي

(13) النسب (l'iliation) والانتساب (Affiliation) مصطلحان يستخدمهما سعيد بكثرة، حيث يدلّ النسب على ميراث الإنسان، والانتساب يدلّ على تحصيله. أي إنّ سعيداً يميّز بين الموروث والمكتسب. فالأول يكون على نمط العائلة؛ أي إنّ نسب بيولوجي، ذلك أننا ننسج في ثقافة ما وعائلة ما، لا لاختيارنا لها بل لتحدرنا منها. وفي هذا النمط نجد تراثاً هربياً؛ فرب العائلة وكبيرها هو صاحب الحلّ والعقد، ويكون الولاء له من دون مسألة. أمّا النمط الثاني فيجمع الأفراد على أساس مهني أو فكري أو سياسي، بدافع التشابه النفسي أو الجغرافي. وفيه تكون العلاقات ندية وأخوية، ونتيجة اختيار الفرد. وفيه نجد النقد البناء عوضاً عن الولاء المفروض في النمط الأول، ويؤكد سعيد أنّ الانتساب - سواء أكان مهنيًا أم سياسيًا أم فكريًا - قد يصبح في حقيقة الأمر نسبًا يتميز بطابع سلطوي يدين بالولاء الأعمى، كما يحدث في بعض الأحزاب السياسية والمدارس النقدية. (المترجم)

في بعض الأحيان للقيمة الإنسانية هو أن «الإنسانية بوصفها شيئًا مثاليًا» إنما تُوقَفُ وتُثار على وجه التحديد في الوقت الذي تُرفض فيه «الإنسانية بوصفها تاريخًا» ذلك الرفض الصريح.

على الرغم من أن هذه التجاذبات الوجدانية حيال أورباخ وحيال الإنسانية بوجه عام هي من الإشكالية بما يكفي، إلا أنها تتعقد مزيدًا من التعقيد بالتسوية المستحيلة التي يحاول سعيد إقامتها بين تلك الإنسانية ونظرية الخطاب⁽¹⁴⁾ عند فوكو، والتي ما كان لمفكرٍ جدي أن يتخفى استخدامها كمنهج في قراءة كتب المُعتمد المكرّس وتصنيفها لأن هذه النظرية ذاتها بتعذر فصلها عن اللاإنسانية النيتشوية وعن نظريات التمثيل اللاواقعية. والحال، إننا نقع على استحضار فوكو بوصفه ناصحًا ومعلمًا في ما يتعلّق بالمفاهيم منذ مرحلة مبكرة في الكتاب، حالما ينتهي سعيد من تعريفاته الثلاثة التي يُعرّف بها موضوعه، الاستشراق، حيث يقول:

لقد وجدت أن من المفيد هنا أن أستخدم في تحديد الاستشراق مفهوم الخطاب عند ميشيل فوكو، كما وصفه في كتابه حفريات المعرفة والمراقبة والمعاقبة. فما أراه هو أننا ما لم نتفحص الاستشراق بوصفه خطابًا فلن يكون في وسعنا أن نفهم ذلك الفرع المعرفي المنظم أشدّ التنظيم والذي استطاعت الثقافة الأوروبية من خلاله أن تدبّر الشرق - بل أن تنتجه - سياسيًا واجتماعيًا وعسكريًا وأيديولوجيًا علميًا وتخيليًا في مرحلة ما بعد التنوير⁽¹⁵⁾.

(14) ربما كان من المفيد التذكير أن الخطاب (Discourse) عند فوكو يتشكّل من وحدات ذرية هي المنطوقات (سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة) ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تتشكّل بدورها حقولًا خطابية. ويعني الخطاب عند فوكو في بعض الأحيان المبدآن العام لمجموع المنطوقات، وفي أحيان أخرى مجموعة متميّزة من المنطوقات، وفي أحيان ثالثة ممارسة لها قواعدها وتدل على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. والخطاب لا يقوم على أصول ألسنية (حيث يختلف عن الجملة) ولا على أصول منطقية (حيث يختلف عن القضية) كما أنه ليس طريقة في التعبير أو تجليًا لذات واعية. ومن أهم شؤون الخطاب أن المعرفة والسلطة (أو القوة) تتمفصلان فيه. (المترجم)

Said, *Orientalism*, p. 3.

(15)

هذا الإحساس بالانتساب إلى فوكو يظل قوياً طوال الاستشراق⁽¹⁶⁾، ونثر الكتاب طافحاً بالمصطلحات الفوكوية: الانتظام، الحقل الخطابي، التمثيل، الأرشيف، الاختلاف الإيستيمي، وهلم جرا. بيد أن المرء يظل غير متيقن تماماً من ماهية العلاقة بين فكر سعيد وفكر فوكو⁽¹⁷⁾. فلا شك في أن فوكو يعرف كيف يكون تلميحياً، لكننا نعرف بالضبط، تحت جميع منطوقاته المتعددة، ما هي نقاط اتفاهه واختلافه الفعلية مع الماركسية. فاختلافه الأول الذي لا سبيل إلى التسوية فيه هو أنه يضع ماركس على نحو قاطع ضمن حدود ما يُسميه «الإيستم الغربي»؛ ففكر ماركس، كما يقول، مؤطر تماماً من حيث بنائه الإيستيمي بكتاب الاقتصاد السياسي مثلما أن هذا الخطاب محتوئاً ضمن ذلك الإيستم⁽¹⁸⁾. وما ينجم عن هذا الاختلاف الفلسفي المزعوم هو خلاف فوكو الواضح مع ماركس على المبدأ الذي يمكن أن يحكم السرد التاريخي؛ فهو ينكر تماماً إمكانية اقتصاد سرديات التاريخ على موقعي الدولة والإنتاج الاقتصادي التوأمين اللذين يحكم عليهما بأنهما الموقعين الحصريين المولدين لسرد ماركس التاريخي.

لن أتفحص هنا هذه الأطروحات الفوكوية المشكوك فيها، ذلك أنني لست مهتماً في هذه اللحظة إلا بالنحو الذي يعاود فيه فكر فوكو الظهور في فكر سعيد. ذلك أنه بعد مخالفة ماركس على هذه المنطلقات الأساسية، ينبري فوكو من ثم إلى تحديد كل من الحدود المكانية والتكوين الزمني المميزين

(16) إن ربط سعيد بين كتابي فوكو هذين هو ربط يلفت الانتباه لانقاره إلى الاهتمام بسدى مناقضة الثاني للأول في إجراءاته وصباغاته. فإذا ما كان حفريات المعرفة يوقع كل اختيار أو إرادة بشرية في حائل بني الخطاب، فإن المراقبة والمعاقبة يدشن بالنسبة إلى فوكو، منذ مقطعه الافتتاحي المذهل، نوعاً من كتابة التاريخ يفاوض العلاقة بين الخطابي واللاخطابي.

(17) يمكن للقارئ أن يجد تلميحاً مدقّقاً للكيفيات القابلة للمساءلة كثيراً التي يستخدم بها سعيد ميشيل فوكو، وذلك في: James Clifford, «On Orientalism», in: *The Predicament of Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

(18) بالطبع، فإن سعيداً لا يضع ماركس ضمن ما يسميه فوكو «خطاب» الاقتصاد السياسي بل في المحيط أو الجوّ الأدبي لما يسميه سعيد نفسه بـ «الخطاب الاستشراقي»، من دون أن يتساءل، كما يجب على أي فوكوي أن يفعل، ما إذا كان من الممكن أم لا للأقوال، وكتّابها، أن يدوروا بشل هذه الحرية الشديدة بين الحقول الخطابية التي هي حقول متميزة ومنفصلة أشد التميز والانفصال. لمزيد من تناول الطريقة التي يتعامل بها سعيد مع ماركس في الاستشراق يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

للإبيستيم الذي انخرط فيه. وهو يلجّ على أنّه إبستيم غربيّ؛ من دون أن يدّعي أيّ معرفة بباقي البشرية. وهو، ثانيًا، يضع تكوين هذا الإبيستيم، تاريخيًا، في السرورات التي تمتدّ بصورة تقريبية من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر. وفوكو لا ينيّ يتجنّب مصطلحات ماركس، لكنّه يعلم ما الذي يتحدّث عنه، أعني ظهور المجتمع البرجوازي الذي يمتدّ مما يُسمّى بالتراكم «البدئي» حتى الثورة الصناعية الأولى. وباستثناء كتابه تاريخ الجنون الذي أنتمه قبل وضع منظومته الفلسفية في الكلمات والأشياء وحفريات المعرفة، فإنّ جميع السرديات التي جمعها فوكو قبل عام 1978 - ولا سيما تلك السردية في المراقبة والعقاب، والتي يرد ذكرها على نحوٍ خاص عند سعيد - إنّما تنطلق من بوتقة تلك البدايات البرجوازية. فالإبيستيم غربيّ لأنّه متمرّق في ذلك الانتقال الذي حصل في أوروبا على وجه التحديد، وسرد السجن والمراقبة الذي يجمعه فوكو ويشير سعيد إنّما هو مُصمّم، على وجه الدقّة، كي يرسم الحدّ بين النظام القديم⁽¹⁹⁾ والنظام الحديث⁽²⁰⁾.

يستخدم سعيد المصطلحات الفوكوية على أنّها عناصر منفصلة في جهاز، لكنه يأبى أن يتقبّل العواقب المترتبة عن خريطة التاريخ التي يرسمها فوكو. فإذا ما كانت الضغوط الفوكوية تدفعه لأن يُعيد بدايات «الخطاب الاستشراقي» إلى القرن الثامن عشر أو نحوه، فإنّ ضغوط الإنسانية الأورباخية الرفيعة التي هي ضغوط لا سبيل إلى مقاومتها أيضًا، تدفعه إلى أن يعيد أصول هذا «الخطاب» ذاته إلى اليونان القديمة، على النحو المعهود الذي يشير إلى نصيّة أدبية أوروبية متواصلة منذ ذلك الحين. وهو يقوم إزاء ذلك بحركة مميّزة، فيرفض أن يختار، بل يقدّم، كما سرى بعد قليل، تعريفين لـ «الاستشراق» متضاربين حيث يمكنه أن يجتدّ كلا هذين الموقفين، الفوكوي والأورباخي، في آن.

(19) النظام القديم (ancien régime)، هو نظام فرنسا السياسي والاجتماعي قبل الثورة البرجوازية عام 1789. (المترجم)

(20) في الوقت الذي أتى فيه فوكو إلى كتابة عمله تاريخ الجنسية، كان قد تخلّى، بالطبع، عن المعنى الضيق للتحقيب الذي كان يستخدمه في أعماله السابقة، وكان قد بدأ أيضًا بالانكفاء إلى قضية «الإنسانية». لكن ذلك كلّ حصل لاحقًا. واهتمامي هنا هو بالمواقف الفوكوية قبل كتابة الاستشراق.

الآن، إنَّ الفكرة التي تقول بإمكانية وجود خطاب - أي بناء إيسيمي - يطول كامل اتّساع التاريخ «الغربي» ونصوصه، مستغرقًا لا المرحلة الرأسمالية الحديثة فحسب بل أيضًا جميع المراحل السابقة ما قبل الرأسمالية، هي فكرة لا تقتصر على كونها ليست ماركسية بل تتعدّى ذلك إلى كونها ليست فوكوية أيضًا في أي حال من الأحوال. ففوكو، في المراقبة والعقاب، ما كان ليُقبل أن تُثمة أي نوع من العلاقة التكاملية بين أوروبا اليونانية القديمة وأوروبا الغربية الحديثة، ما خلا أن أوروبا ما بعد النهضة راحت تعيد نَسَبَها، على نحوٍ تخيليٍّ تهويميٍّ بهذا القدر أو ذاك، إلى ذلك العصر القديم، في الوقت الذي راحت تَقلب فيه معظم افتراضاته الأساسية. وبهذا الصدد، فإن فوكو لم يتكلّم قطّ على خطابٍ ناضج قبل القرن السادس عشر، لأنّ ما سمّاه عندئذٍ «الخطاب» يفترض، كما اللازمة المتمادية، عقلانيّةً من النوع ما بعد القروسطي، إلى جانب ضروب الإحكام المتزايدة في أشكال الدولة الحديثة، وتشابكاتٍ مؤسّساتية حديثة، وضروبًا متشعبةً من الإنتاج الاقتصادي، وأشكالًا حديثة من التخطيط العقلاني. أمّا فكرة سعيد التي مفادها أن أيدولوجيا المركزية الأوروبية الإمبريالية الحديثة منقوشة أصلًا في التراجم اليونانية ومسرحها الشعائري - أو أن المقطع الذي كتبه ماركس عن دور الاستعمار البريطاني في الهند يمكن انتزاعه من افتراضات الاقتصاد السياسي ومكاملته مكاملةً تامّةً مع الخطاب الاستشراقي العابر للتاريخ - فلا تقتصر على كونها لاتاريخية بالمعنى العادي فحسب بل تتعدّى ذلك إلى كونها لافوكوية بالمعنى المنهجي أيضًا. ومنذ القرن الثامن عشر وصاعدًا في الأقلّ، فإنّ سعيدًا يردّ قوى هذا «الخطاب الاستشراقي» وتكتفاته مباشرةً إلى ما كان يمكن فوكو أن يسمّها بأنّها مواقع كثيرة للدولة - غزو نابليون مصر، احتلال فرنسا شمال أفريقيا، التنافس الأنكلو - فرنسي في شرق المتوسط، وما إلى ذلك - مما كان يمكن للمواقف الفوكوية أن تعلن عن عدم أهليتها لأن تكون مواقع مكوّنة للخطاب.

عادةً ما أخالف فوكو في معظم ما جاء به، غير أنّ عليّ أن أعترف أنّه كان محترسًا إلى هذا الحدّ أو ذاك في مثل هذه المسائل. فليس عبثًا أنّه لم يُقِم تاريخ أيّ خطاب قطّ على أساس النصوص الكبرى، وليس للإجراء التحليلي النفسي الفرويدي في فكر فوكو أيّ ميزة يمتاز بها على كاهن القرية الذي يشرف على اعتراف فتاة

كاثوليكية. وكثيراً ما ميّز فوكو بين الخطاب والتراث المعتمد المكرّس، والعقلية، والمؤسّسة. فتميّزه الفلسفي بين الانتظام الخطابي والقول الشخصي، وانشغاله التاريخي بتحديد شكل الخطاب وحدوده، ورفضه إسقاط خطاب على خطاب آخر - كإسقاط خطاب السجن على خطاب الجنسية، مثلاً - هي من أساسيات فكره؛ أمّا إسهاب ثره فيقف في تعارض مباشر مع صرامة حدوده وتقسّفها. لكن سعيداً لا يلحظ أيّاً من ضروب تلك الصرامة أو ذاك التقسّف.

أحد الحدود الأشدّ صرامةً في فكر فوكو هو ذاك الذي رسمه ضدّ الإنسانية ذاتها. وهو حدٌّ واضب على رسمه حتى سنوات حياته الأخيرة، حين راح يبدى بعض أمارات التراجع. وعلى هذا الصعيد بصورة خاصة، فإنّ إجراءات سعيد في عام 1978 هي لافوكوية بصورة جذرية ومستمدّة بصورة مباشرة من التقاليد الإنسانية الرفيعة في الأدب المقارن وفقه اللغة، تلك التقاليد التي شكّلت منهجه السردي فضلاً عن اختياره للنصوص. وما يطرحه هذا التقليد الإنساني البديل هو (أ) أنّ ثقة هوية أوروبية/ غربية موحدة تقع عند مبتدأ التاريخ وشكّلت هذا التاريخ من خلال أفكارها ونصوصها؛ (ب) أنّ تاريخ الهوية والفكر الأوروبيين الموحّد والملتحم هذا يجري من اليونان القديمة إلى نهاية القرن التاسع عشر بل إلى القرن العشرين، عبر مجموعة محدّدة من الفعّالات والقيم التي تظلّ هي ذاتها جوهريّاً، مكفّية بأن تغدو أشدّ كثافةً فحسب؛ و(ج) أنّ هذا التاريخ ماكث في - وقابل إذاً لأن يُعاد بناؤه من خلال - مُعتمَد أسفاره العظيمة المكرّس. وسعيد يقرّ بنية هذه الميتافيزيقا المثالية على الرغم من تشكيكه الواضح بعظيمة بعض من تلك الأسفار «العظيمة». بعبارة أخرى، هو يكرّر تلك الإجراءات جميعها حتى وهو يفضّح زيف ذلك التقليد الذي استعارها منه. وسرد سعيد يفترض هنا، كما يفترض أورباخ، أنّ ثمة خطأ مستمراً بين أسخيلوس والأوروبي الحديث؛ ذلك أنّ هذا الإحساس بالاستمرار الذي لُفّق هو ذاته في أوروبا ما بعد النهضة، لا يتعرّض إلى أيّ مساءلة لا من أورباخ ولا من سعيد (في الاستشراق، في الأقلّ). ومثل أورباخ، فإنّ سعيداً منشغل بالمؤلّف المعتمد المكرّس، بالتقليد، بالتحقيب المتعاقب. وفي حين يجد أورباخ قيمةً إنسانيةً في تلك الأسفار، فإنّ سعيداً لا يجد سوى غياب هذه القيمة. لكنهما كليهما يبحثان عن القيم ذاتها، في الأسفار ذاتها، أو في الأقلّ في النوع ذاته

من الأسفار. فسيعد يشجب بنقد فوكوي ما يحبه بشغف أورباخي، فسرعان ما يبدأ القارئ باكتشاف نوع شخصي إلى حد بعيد من الدراما التي تؤدي في الإجراء الذي يقوم به سعيد؛ إذ يتأوب لديه فضح السفر ذاته ثم إطرأه ذلك الإطراء الذي يبلغ عنان السماء ليتلو ذلك فضحه من جديد، كما لو أن موضوعات شغفه لا تكف عن خيائته والغدر به.

الحال، إن هذا التناوب بين الإطراء الجامح والرفض بالجملة قد استمر أبعد من الاستشراق بكثير. وكمثال على تمرين حديث العهد على هذا الإجراء يمكن أن نورد المقالة التي كتبها سعيد عن كيلنج⁽²¹⁾، حيث لا شيء يُدهش في انتقادات كيلنج التي يطلقها سعيد؛ إذ يكتفي - من دون اعتراف، بالطبع - بأن يكرر ما سبق أن رده كثيرًا عدد كبير من النقاد اليساريين. لكن تلك الانتقادات المألوفة لا تلبث أن تُضَمَّر إلى إطراء رفيع وغير مسوغ إلى درجة الإدهاش يغدقه سعيد على كيلنج بوصفه «أسلوبًا بارعًا»، بلغ من «العظمة»، كما يُقال لنا، ذلك الحد الذي:

يمكن على نحوٍ مغلٍ من مقارنته كفنان مع هاردي، وهنري جيمس، وميرديث، وغيسنغ، وجورج إليوت في الأعمال الأخيرة، وجورج مور، وصامويل بترل. أما أنداد كيلنج في فرنسا فهم فلوير وزولا، بل وبروست وجيد في أعماله الباكورة.

هكذا تشتمل قائمة الروايات التي يُقَارَن بها عمل كيلنج بكل رصانة ووقار على التربية العاطفية لفلوير، وصورة سيدة لجيمس، وكل من عليها فان لبترل، من دون أن يكون واضحًا تمامًا ما الذي يجعل رواية قليلة الشأن، لا تدين بانتشارها الواسع إلا للرواج الاستعماري، ترتفع على هذا النحو - وتُجَعِّل جذيرة الهجوم عليها - قبل أن يُلْقَى بها أرضًا.

تشير محاولة التسوية بين أورباخ وفوكو إلى سلسلة كاملة من المشكلات المنهجية والمفهومية في أي فضلًا عن كونها سياسية؛ ذلك أن عمل سعيد ليس منقسمًا بين الإنسانية الرفيعة الأورباخية واللاإنسانية النيتشوية فحسب (حيث

Edward W. Said, «Kipling, Pleasures of Imperialism», *Raritan Quarterly*, vol. 7, no. 2 (Fall (21) 1987).

سأتناول قضية نيتشه لاحقاً) بل أيضاً بين حشد من المواقف في النظرية الثقافية عموماً تتعذر التسوية بينها، من المواقف الأشد راديكالية إلى المواقف الأشد رجعية، مستغرقةً كامل الطريق من غرامشي إلى جوليان بندا، مروراً بلوكاش وكروتشه وماثيو أرنولد، وأودُّ أن ألقى الضوء على هذا الأمر مع شيء من التعليق على بندا الذي غالباً ما يحظى بإطراء سعيد بوصفه واحداً من المثقفين الذي يُضرب بهم المثل في هذا القرن. ولعلَّ إطراء بندا، المهورس بأفكار الجماليات الرفيعة، وتقريظه على هذا النحو لا يُذهشان أحداً كلَّ الإدهاش، نظراً إلى درجة سعيد الأصلية، وتفضيله المعتمد المكرّس الرفيع، وزعمه الجمالي أنه يقف خارج جميع المذاهب والاتجاهات. ما يُذهش أكثر بكثير هو عادةً سعيد مضاهاة بندا مع غرامشي، تلك المضاهاة التي هي، كما أفترض، طريقة لتدجين المحتوى الثوري في فكر غرامشي.

ليس على المرء أن يمضي بعيداً في كتاب جوليان بندا الشهير خيانة المثقفين⁽²²⁾ كي يرى (أ) أنَّ «الخيانة» التي يتحدث عنها بندا ليست سوى مساهمة المثقفين في ما يسميه «الأهواء السياسية»؛ و(ب) أنَّ «الأهواء الطبقية» و«الأهواء العرقية» هي بالنسبة إليه من بين أسوأ الأهواء، وأنَّ «الاشتراكية» شيطانية شأنها شأن «معادة السامية»، في حين يوتخ «الطبقات العاملة» لأنها راحت تشكّل في زمنه (عشرينيات القرن العشرين) «قماساً من الكراهية متين النسيج من طرف أوروبا إلى طرفها الآخر» مع أنها «لم تشعر، حتى في أواسط القرن التاسع عشر، إلا بعداء متناثر تجاه الطبقة المقابلة»⁽²³⁾، ليأتي بعد ذلك إلى إدانة عشرات - عشرات بالفعل - من المثقفين، من جميع العصور، خصوصاً من العصر الحديث، ممن رأى أنهم:

لم يكتفوا باتخاذ جانب الأهواء فحسب. ... [بل] أتاحوا لها، عن رغبة، أن تخالط أعمالهم كفتانين، ورجال علم، وفلاسفة، وأن تلون جوهر

(22) الإشارات هنا وفي المقدمات والصفحات اللاحقة هو إلى: Julien Benda, *Treason of the Intellectuals* (New York; London: Norton, 1969).

وهي طبعة ورقية جديدة من ترجمة ريتشارد دنفتن في عام 1928.

ibid., pp. 3-5.

(23)

عملهم وتيسر متجانه جميعاً. والحق أنه لم يكن هناك قط مثل هذه الكثرة من الأعمال السياسية بين تلك التي يفترض بها أن تكون مرآة للفكر غير المتحيز⁽²⁴⁾.

ها نحن، إذاً، أمام إدانة لا حد لها لكل سياسة، ولا سيما السياسة الاشتراكية، باسم «الفكر غير المتحيز»؛ حتى مايكل أنجلو المسكين يُدان لأنه «أنحى باللائمة على ليوناردو دافنشي لعدم اكتراثه حيال محن فلورنسا». في حين يُمدح «مبدع العشاء الأخير» لتكراره القول «إن دراسة الجمال قد ملكت عليه جماع قلبه»⁽²⁵⁾. وبدوره، فإنّ واحدًا من تعليقات سعيد الكثيرة الممجّدة لبندا، يأتي على النحو التالي:

لا شك في أنّ ما يقوله بندا عن المثقفين (الذين تقع عليهم مسؤولية التحدي، بطرائق خاصة بالمهنة الثقافية ذاتها) يتصادى بانسجام مع شخصية سقراط كما تظهر في محاورات أفلاطون، أو مع معارضة فولتير للمكية، أو مع فكرة غرامشي، الأحدث عهدًا، عن المثقف العضوي المتحالف مع الطبقة الصاعدة ضدّ هيمنة الطبقة الحاكمة... والحال أيضًا أنّ المثقفين، كما يتفق بندا وغرامشي، ذوو فائدة أساسية في اشتغال الهيمنة. فهذه، عند بندا، هي trahison des clercs [خيانة المثقفين] في جوهرها؛ ذلك أنّ تقصيرهم عن المساهمة في تهذيب الأهواء السياسية هو ما يحبه على أنه الجوهر الحقيقي لخيانتهم الجماعية المعاصرة⁽²⁶⁾.

هذه الضروب المتفخخة من الاستحضار الذي يتوسل سقراط وفولتير وغرامشي لا تساعد في الحقيقة على إيضاح ما يعنيه سعيد فعليًا، حتى حين يختم بتلك العبارة الأوروبية «الخيانة الجماعية المعاصرة». ومن المؤكّد أنّ غرامشي لن يعني سوى القليل حين نجرّده من ميراثه، من «هواه السياسي» حيال ذلك النوع من سياسة الطبقة العاملة على وجه التحديد الذي يصفه بندا بأنّه «قمّاش من الكراهية متين النسيج من طرف أوروبا إلى طرفها الآخر». فالرابطة أساسية جدًّا في فكر بندا

Ibid., p. 67.

(24) التشديد مني. يُنظر:

Ibid., p. 47.

(25)

Said, *The World, the Text, and the Critic*, pp. 14-15.

(26)

بين معاداة الشيوعية وكره الطبقة العاملة من جهة أولى، و«الفكر غير المتحيز» و«دراسة الجمال» من جهة أخرى، حيث لا يمكن إلا لعقل محافظ في بنيتة الأساسية أن يعتبره نموذجًا يُحتذى للمثقف. غير أن عقلًا من هذا النوع الأخير ما كان ليقرن نفسه بغرامشي. وهذا الأمر هو مؤثر على انقسام سعيد إذ ينظر إلى بندا، مناهض الشيوعية المسمور، وغرامشي، الذي هو واحد من أشد الشيوعيين دأبًا في هذا القرن، على أنهما يقعان أساسًا في نفس الموقع النظري الياسي⁽²⁷⁾. إن وضع قوائم بأسماء ثورين مثل غرامشي (وهي قوائم ستطول كثيرًا في عمل سعيد الأخير) هو ما يخفي التقليدية الشديدة في فكر سعيد النقدي الأدبي.

2

ما يلفت الانتباه أيضًا، إذ ننظر مرة أخرى في المقطع الذي أوردته من قبل، وفيه اقتباس من غرامشي، هو قول سعيد - «كانت دراساتي الاشتراكية، من مناح كثيرة، محاولة لجرد الآثار التي خَلَفَتْهَا فِيَّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملًا بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين» - هذا القول الذي يوجز بهذا القدر من الصواب أو ذاك ما يدور حوله الكتاب، خصوصًا إذا ما أخذنا بمعناها الحرفي عبارة «جرد الآثار التي خَلَفَتْهَا فِيَّ» ونظرنا إليها على أنها تشير هنا إلى دربة سعيد في - وعلاقته المتجاذبة وجدانيًا مع - متن المعرفة التي يستنطقها كتاب الاشتراكية. والفتلة المهمة هنا هي الوصف الذي يصف به سعيد نفسه بأنه «الذات الشرقية». فمثل هذه التمثيلات الذاتية هي دائمًا أحادية الجانب بعض الشيء، وخطرة بعض الشيء إذا، بالنسبة إلى أي شخص يتسم جهازه الثقافي بأنه أوروبي على نحو طاع ويحوز مثل هذا الحضور المرجعي في الجامعة الأميركية. بل إن المفارقة الساخرة التي تنطوي عليها مثل هذه الاستخدامات تغدو أكبر بكثير في حالة سعيد لأن أي قراءة مدققة له كامل عمله كفيلة بأن تبين مدى الأهمية

(27) لعلنا نذكر هنا ملاحظة لاذعة كان ريموند وليامز قد أطلقها ذات مرة في سياق مختلف كثيرًا ومفادها أن أولئك النقاد الذين يزعمون أنهم خارج «المذاهب» جميعًا نادرًا ما يتفحصون «المذهب» الخاصة بهم في النقد الذي يمارسونه. يُنظر: Raymond Williams, «The Crisis of English Studies», *New Left Review*, no. 129 (September-October 1981).

الاستراتيجية لاستخدامه كلمات مثل «نحن» و«نا» كي يشير، في سياقات متنوعة، إلى الفلسطينيين ومثقفى العالم الثالث والأكاديميين عمومًا، والإنسانيين والعرب والعرب الأميركيين والمواطنين الأميركيين جملة⁽²⁸⁾. لكنّ الأهم من ذلك هي ضروب التضخيم التي لن تلبث أن تأتي، في أعقاب الاستشراق. فالعبارة المتعجّلة «الذات الشرقية» سوف تُنقَح لدى عددٍ من التيارات الراديكالية في النظرية الأدبية اللاحقة لتغدو «الذات الاستعمارية» ثم، بعد ذلك، «الذات ما بعد الاستعمارية»؛ وسوف أناقش لاحقًا استخدام سعيد الجائر لهذين المصطلحين، حين آتي إلى توصيفه العريض لكل من س. ل. ر. جيمس وجورج أنطونيوس بأنهما المثقفان «الاستعماريان» القدوة، وتوصيفه كلًّا من س. هـ. العطّاس ورائاجيت عُها بأنهما المثقفان «ما بعد الاستعماريين» اللذان يُضْرَب بهما المثل. وسوف تُضخّم فكرة «جرد الآثار»، البليغة والمشروعة بحذّ ذاتها - على يد فريدريك جيمس من بين آخرين - لتحول إلى فكرة مفادها أنّ مجتمعات العالم الثالث تكوّنت من خلال تجربة الاستعمار والإمبريالية. والحال، أنّ فكرة «الذات الاستعمارية» - وكذلك «الذات ما بعد الاستعمارية» - تفترض، بالطبع، أنّ الاستعمار هو الذي كوّننا بالفعل، ليأتي بعدها، بتعاقب سريع، ما بعد الاستعمار؛ ذلك أنّ مصطلح «الذات الاستعمارية» لن يكون له، نظريًا، أي معنى ما لم يكن الاستعمار قد كوّننا.

تفترض فكرة «جرد الآثار» بمعناها الأصلي لدى غرامشي أنّ ثمة شخصية، موقعًا ثقافيًا، تكون تلك الآثار منقوشة عليهما؛ أي إنها تفترض أنّ ثمة «آثارًا» أخرى تكون هذه الآثار متحابكة معها، حيث تكون الشخصية التي تبرّغ من هذا التحابك، هذا التداخل، مشروطة لا بمجموعة محدّدة من الآثار فحسب بل بكامل تاريخها. ومما أمكن لهذه الفكرة الغرامشية الأصلية أن تعنيه، على سبيل المثال، أنّ التشكيكة الثقافية الإيطالية لا تمكن قراءتها انطلاقًا من الفاشية أو

(28) يمكن العودة في هذا الشأن الممتلئ باستخدام سعيد لـ «نا» الدالّة على الجماعة إلى مقالة سعيد

الشهيرة: Edward W. Said, «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors», *Critical Inquiry*, no. 15 (Winter 1989).

والتيت في الأصل كمحاضرة في الاجتماع السنوي السادس والثمانين للرابطة الأنثروبولوجية الأميركية الذي انعقد في شيكاغو في 21 تشرين الثاني/نوفمبر 1987.

من الـ Risorgimento (النهضة) أو حتى من فشل الإصلاح؛ ومن هنا الطابع غير المكمل للنهضة الإيطالية؛ وأنَّ من الواجب تتبُّع تلك التشكيلة، تاريخيًا، على كامل الطريق وصولًا إلى لحظة سيطرة الكنيسة العليا وسيطرة اللاتينية العليا بوصفها لغة تلك الكنيسة، وكذلك من خلال توارخ الإخضاع التي أعقبت ذلك؛ بعبارة أخرى، فإنَّ التوارخ، والذوات إذًا، لا تتكوَّن من خلال ما يُسمَّى غرامشي «اللحظات» بل من خلال سيرورات من الترسيب والتنامي لا تني تتراكم دائمًا. أمَّا بالنسبة إلى الهند، فإنَّ ما يمكن لهذه الصيغة الغرامشية الأصلية أن تعنيه هو، في الأقل، إنَّ الاستعمار كان من غير شكَّ «لحظة» أساسية - بل «لحظة» حاسمة في بعض المناطق المحددة - لكنَّ تاريخ الترسبات الذي يكوَّن التشكيل الثقافي الهندي يشتمل على الكثير إلى جانب الاستعمار. وما يدفعني إلى أن ألقى الضوء على هذه النقطة هنا هو الرغبة في تأكيد أنَّ ثمة تيارًا رئيسًا واحدًا في الأقل بين تيارات النظرية الأدبية - هو تحليل الخطاب الاستعماري - كان قد تطور في ظلَّ تأثير سعيد ونفوذ، وهو تيار يمتاز بـ فصله «جرد الآثار الاستعمارية» عن غيره من ضروب الجرد، أو عن غيره من ضروب الآثار. وثمة تلاؤم هنا، ليس فقط بمعنى أنَّه حين يكون الاستعمار هو الذي كَوَّننا، يكون الخطاب الوحيد المهم حقًا هو الخطاب الاستعماري، بل أيضًا بسبب المثل الذي يضربه إدوارد سعيد نفسه في كتابه.

تمثِّل واحدة من السمات اللافتة في الاستشراق في أنَّه يتفحص تاريخ النصوص الغربية التي تناول اللاغرب بمعزلٍ عن الكيفية التي استُقبلت بها هذه النصوص أو قُبِلَتْ أو عُدِّلت أو عُوِّرِصَتْ أو أُطِيعَتْ أو أُعيد إنتاجها من قبل إنتلجنسيات البلدان المستعمرة؛ لا كتلة غير متميزة بل كفاعليات اجتماعية متوقعة مدفوعة بصراعاتنا وتناقضاتنا ومواقفنا الاجتماعية والسياسية المميزة، من حيث الانتماء الطبقي والجنسي والمناطقى والديني، وهلم جرا؛ ومن هنا ذلك التفارق المميِّز في عمارة الكتاب. فأحدى شكاواه الكبرى تتمثِّل في أنَّ الغرب، من أسخيلوس وصاعداً، لم يُنخ للشرق قطَّ أن يمثل نفسه، بل هو الذي مثل الشرق. وسوف أناقش أدناه هذه الرؤية إلى التاريخ الإنساني. لكن اللافت هو أنَّه في ما خلا صوت سعيد نفسه، فإنَّ الأصوات الوحيدة التي نقع عليها في الكتاب هي تحديدًا أصوات ذلك المُعتمَد المكرَّس الغربي ذاته التي كثيرًا ما أسكت الشرق،

كما يشتكي سعيد. من الذي يُسكت مَنْ؟ من الذي يرفض إفراح المجال أمام مواجهة تاريخية بين صوت ما يُسمى «المستشرق» والأصوات الكثيرة التي يُقال إن «الاستشراق» قد أحمدها تمامًا؟ ذلك هو السؤال الذي يصعب كثيرًا أن نجيب عنه بقراءة هذا الكتاب، حيث يبدو في بعض الأحيان كما لو أن المرء قد شلّته قوة ذلك الصوت الذي يفضحه.

سوف أعلّق أدناه على بعض خصائص الاستشراق النوعية المميّزة، ثم أتناول لاحقًا بعض الشيء تلك الأزمة في تاريخ الأكاديمية الأنكلو - أميركية الفكري، هذان الأمران اللذان يفسّران معًا، وبوجه عام، قوة الكتاب ومداه. غير أن عليّ أن أؤكد أن الأشكال التي تجلّى بها نفوذ الكتاب لم تكن موحّدة في أي حالٍ من الأحوال. فإذا ما كان قد دفع بعضهم صوب ضَرْبٍ أكاديميّ من الراديكالية القومية والمواقف بالغة النصيّة من تواريخ الاستعمار والإمبريالية، فقد مكّن أيضًا كثيرًا من الأكاديميين الشباب، ممن سبق لهم أن تسيّسوا عبر مسارب أخرى، من أن يتوصّلوا إلى أساليب ومناطق جديدة في البحث والاستقصاء، ولا سيما في الحقل الأدبي. لقد ظهرت أعمال كثيرة في تلك الفترة تميّزت بالدافع الواحد ذاته⁽²⁹⁾، لكن سعيدًا هو الذي استطاع أن يقيم سردًا أوسع وأشمل، عبر حقول خطابية مميّزة تشتمل على عدد كبير من النصوص، كي يكشف عن ضروبٍ من التواصل بين كتاب متنوعين أشدّ التنوع وعن عقليات أساسية تجمع في ما بينهم. ولقد تبين أن الاتّساع السردّي في الكتاب هو خاصيته الأشدّ قوة، بصرف النظر عن أطروحاته الأساسية. كما تمثّل جانب من اللذة التي وفّرها الاستشراق - الذي أقلق بعض الدوائر، وأهاج أخرى - في خرقه الحدود الأكاديمية. وهذا ما جلب على سعيد قدرًا هائلًا من الهجوم الذي تعزّز بعد عامين من العزف الأوركسترا لي المطوّل، بمشاركة برنار لويس شخصيًا، أحد أئمة التأريخ الصهيوني. لم يكن هجوم لويس بالهجوم الموفق في كثير من الجوانب، غير أن النقطة الأساسية التي طرحها

(29) ظهر كتاب S. H. Alatas, *The Myth of the Lazy Native* (London: Allen and Unwin, 1977)

Brian S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: Routledge, 1978)

وكتاب

بينما كان كتاب سعيد لا يزال في قيد الطبع، الأمر الذي يشير إلى مدى تشابه الأفكار التي كانت تخيم في جوّ تلك الفترة.

كانت مسألة الأهلّة. ما الذي شرّع لسعيد أن يتكلّم على التاريخ العربي والفروع الاستشراقية؟ ما الشهادات التي حازها في هذا المجال؟ هل اطلع على المعجم الفلاني من معاجم العربية في العصور الوسطى؟ هل يعرف معنى الكلمة الفلانية في ذلك الطيف الكامل من الصناعة المعجمية العربية الممتدة قرونًا؟... الخ⁽³⁰⁾. (في ردّه الممتاز، عمد سعيد محقّقًا إلى تجاهل مسألة الأهلّة والشرعية، وركّز على مسألة لم يُعترف بها في هجوم لويس: أعني أنّ المظهر الذي يظهر به لويس ليس سوى تمويه على ولاته الصهيوني).

من الواضح أنّ الاستشراق ليس كتابًا في الدراسات الشرق الأوسطية، أو في أي فرع أكاديمي قازٍ وراسخ، بل ينتمي إلى ذلك التقليد الفكري الشهير الذي يقوم فيه كتابٌ بفضح النُصُب العظيمة القائمة في فروعهم الأكاديمية أو بتفحص تورّط المثقفين في أيديولوجيات سائدة وفي اختلاقاتٍ سلطةٍ غير شرعية. وهو تقليد يضمُّ كتابًا وأعمالًا تتسم بأشدّ التباين والتفاوت مثل أعمال نيتشه نفسه، وعمل بول نيزان كلاب الحراسة، وعمل إيميه سيزار خطاب في الاستعمار، وعمل فرانز فانون بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، وعمل إيرسكن كالدويل⁽³¹⁾ دراسات في ثقافة محتضرة، وقدر كبير من الكتابات النسوية منذ كتاب كيت ميليت السياسات الجنسية، وكتابات نوام تشومسكي المسهية عن تورّط علم الاجتماع الأميركي في حرب فيتنام. صحيحٌ أنّنا لا نجد في ميدان الأدب هذا النوع من إضفاء الطابع النظامي الذي يضيفه سعيد هنا، لكنّ هناك، حتى ضمن التقليد الأنكلو - أميركي، متناٌ ضخمًا حقًا من الأعمال التي سبق لها أن حلّلت الكتاب الغربيين المُعتمدين المكرّسين وتورّطهم في المشروعات والأيديولوجيات الاستعمارية الغربية. فهذه المسألة كانت قد طرّحت على نحوٍ واسع تمامًا في كلّ الجامعات الأميركية والبريطانية، ولا سيما منذ بداية الحرب الفيتنامية، ناهيك بفرنسا، حيث طرّحت هذه القضية أبكر، في ميادين متنوعة تنوع الأدب والأنثروبولوجيا، بفضل حروب التحرّر أيضًا في كلّ من الهند الصينية والجزائر.

Bernard Lewis, «The Question of Orientalism» *New York Review of Books* (24 June 1982) (30)

(31) لا بدّ من أنّ المقصود هنا ليس إيرسكن كالدويل بل كريستوفر كودويل الذي تُرجم كتابه

المشار إليه إلى العربية في عام 1994، وصدر عن وزارة الثقافة، دمشق. (الترجم)

هكذا ينتمي الاستشراق، في الجزء الأدبي من مشروعه، وهو الجزء الذي لا شك في أنه يشكل الجزء الأكبر من الكتاب، إلى خطِّ نَسَبٍ مشهور. وإذا ما طرحنا ضروب الاختلاف الاصطلاحية والأسلوبية التي غالبًا ما تنتظم انطباعاتنا عن الجِدَّة والأصالة، فسنجد أن قراءات سعيد للكتاب الأفراد والنصوص الأدبية في الأقسام المتوسطة والمؤثرة من الكتاب ليست أبعد مدى من الناحية السياسية من ضروب القراءات التي شاعت في ستينيات القرن العشرين، كالقراءات التي قدّمها جونا رَسْكن في *ميثولوجيا الإمبريالية*⁽³²⁾. وإذا ما خطونا خارج التقاليد الأوروبية الأميركية، فسوف تلفت انتباهنا واقعة أن عمارة الاستشراق وذلك النوع من المعرفة التي يمثلها الكتاب عمومًا لا يتركان فيه أي حيز لانتقاد السيطرة الثقافية الاستعمارية ذلك الانتقاد الذي نجده في أميركا اللاتينية بل وفي الهند، على نحوٍ واسع، منذ أواخر القرن التاسع عشر. وحقيقة الأمر أن أحد الأشياء الخلافة المدهشة في الاستشراق تتمثل في أنه يرفض الإقرار بوجود ذلك التقليد الشاسع، القديم قدم الاستعمار ذاته، في البلدان المستعمرة كما لدى التقاليد البارية المتروبولية، الذي انشغل دائمًا، وعلى وجه التحديد، بوضع جرد بالآثار الاستعمارية التي تخلّفت في عقول البشر على كلا جانبي القسمة الاستعمارية.

لست، من جهتي، بالمتحمس لمسألة الأصالة، لكنّ سعيدًا حين يعود إلى هذه المسألة المتعلقة بما قد يدين به لنقاد الاستعمار الذين سبقوه وإلى العواقب الثقافية التي ترتبت على الاستعمار في المستعمرات، وذلك في مقالته المشهورة «إعادة النظر في الاستشراق»⁽³³⁾، فإنه يستخدم بلاغة متناقضة على نحو مميز. فالنبرة المسيطرة في هذه المقالة هي نبرة ازدراء ملوكي، تُلقى على أساسها جميع الجهود التي بُذلت في الماضي في سلة مهملات «تاريخانية» لا تمايز فيها ولا تفاضل يُعلن أنها هي ذاتها نوام للإمبريالية وسَلَفُ لها أيضًا. هكذا، بعد فضح

Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971).

(32)

(33) قُدِّمت هذه المقالة، «Orientalism Reconsidered»، في الأصل في المؤتمر الذي عقدته جامعة

إيسكس بعنوان «أوروبا وآخروها» في عام 1984، بعد ستة أعوام على ظهور الاستشراق. ثم أعيد نشر هذه المقالة على نطاق واسع، حيث ظهرت، على سبيل المثال، في المجلة الأميركية *Critical Inquiry* وفي المجلة البريطانية *Race and Class* وكذلك في كتب مثل: Francis Barker (et al.) (eds.), *Literature, Politics and Theory* (London: Methuen, 1986).

الزيف الذي تنطوي عليه سلسلة نسب مهلهلة البناء يطلق عليها سعيد اسم «التاريخانية»، أي تلك الرؤية التي قدمها كل من فيكو وهيجل وماركس ورائكه وديلتاي وسواهم⁽³⁴⁾، يتابع سعيد كي يطرح ما يلي:

لم يحصل قط أن سُلِّط نقدٌ إيسيمولوجي على الصلة بين تطور تاريخانية توسعت ونمت بما يكفي لأن تشتمل على مواقف متناقضة مثل أيدبولوجيات الإمبريالية وانتقادات الإمبريالية، من جهة أولى، وبين الممارسة الفعلية للإمبريالية، من جهة أخرى.

هكذا تُدمج جميع «انتقادات الإمبريالية» السابقة بكل بساطة بـ «الممارسة الفعلية للإمبريالية»، نظرًا إلى تلوئها بالتاريخانية. كل هذا يقال عن الطاقات الفكرية التي اشتمل عليها كفاح التحرر الوطني والتي غالبًا ما استُخدمت الانتقادات الماركسية للإمبريالية، فضلًا عن تاريخانية غرامشي التي غالبًا ما يروق لسعيد أن يستشهد بها.

لكن عليّ أن أعترف أن ميل سعيد العنيد إلى قول أشياء متناقضة تمامًا في النص الواحد ذاته، مما يروق لجمهورين مختلفين في آنٍ إنما على النحو الذي يُعطّل فيه كل قول أساسي القول الآخر، هو واضحٌ في هذه المقالة على نحو يفوق وضوحه في أيّ مكان آخر. فالقول الكاسح الذي أوردته للتوقف في علاقة إشكالية لافتة مع القول التالي الذي يردّ في هذه المقالة ذاتها:

ما قلته في الاستشراق كان في جوهره قد قيل قبلاً على لسان ع. ل. طياوي (1961، 1966)، وعبد الله العروي (1976، 1977)، وأنور عبد الملك (1963، 1969)، وطلال أسد (1973)، وس. هـ. العطاس (1977أ، 1977ب)، وفانون (1969، 1970) وسيزار (1972)، وبانيكار (1959) وروميلا تابار (1975، 1978).

(34) إن أقوال فيكو «التاريخانية» على وجه التحديد، هي، بالطبع، ما سيطريه سعيد في غير مكان أشد الإطراء. يُنظر، على سبيل المثال، كتابه: Said, *The World, the Text, and the Critic* pp.290-291. حيث يشرح مطوّلاً واحدًا من اقتباساته الأثيرة من فيكو، وكذلك المقطع الفخم في ص 114، حيث يقوم سعيد بنقله حاسمة في ما يتعلق بفكرة فيكو عن التاريخ من خلال إشارة ملتوية رائعة إلى عمل باخ تنويعات هولدرغ.

هكذا يُقَابَلُ ادّعاء الأصالة الكاسح بإنكار كل أصالة؛ ويُقَابَلُ الهجوم الذي لا هوادة فيه على التاريخانية بقائمة من الكتاب لا يجد كثير منهم أي غضاضة في أن يقرنوا أنفسهم بالتاريخانية، ويمكن أن أضيف أن قائمة الكتاب والتواريخ ذاتها غريبة جداً، إذ تعتمد، إلى هذا الحد أو ذاك، طريقة الخليط ما بعد الحديث. فطياوي والعروي وعبد الملك ربما كان إيرادهم هنا ناجماً عن أن روبرت إزون، في مراجعته الاستشراق⁽³⁵⁾، كان أيضاً قد طرح قضية ديون سعيد التي لم يقرّبها وأورد هؤلاء الكتاب الثلاثة على وجه التحديد. فإذا ما التفتنا إلى أعمال روميل ثابار، فسوف نجد أن منشوراتها التي يشير إليها سعيد لا تتعدى الكراسين حول الهند القديمة والقروسطية كتبتهما، بصورة جانبية تماماً، لتلاميذ المدارس المتوسطة. وإنها لفكرة مذهلة بعض الشيء ألا يُعَرَفَ عمل ثابار الأساسي عن تاريخ الهند إلا من خلال كراسيها الصغيرين. أما إشارة سعيد الأخرى إلى كاتب هندي في هذه القائمة التي هي جميع استشهادات سعيد - وهو مُكثِّر على هذا الصعيد - فتوحي بأن الكتاب المهم الوحيد الذي وقع عليه لكاتب هندي حتى بعد فترة طويلة من نشره الاستشراق في عام 1978 هو، على وجه التحديد، كتاب ك. م. بانيكار القديم الجيد آسيا والسيطرة الغربية.

إلى جانب عدم قابلية الاستشراق للتصنيف من حيث النوع، فإن ما يلفت الانتباه أيضاً هو امتداد محتوياته. فهذا الامتداد مهيب إلى أبعد الحدود، في الحقيقة، إلى درجة أن قلة من القراء فحسب هي التي تلاحظ أن معظم إحالات سعيد في الأجزاء الأساسية من الكتاب مستمدة من دربه في الأدب المقارن وفقه اللغة. وهذا نطاق مألوف لمن هم ذوو خلفية مماثلة، لكن هؤلاء على وجه التحديد هم من يُرَجَّح أن يقاوموا الدعوة إلى قراءة هذا المتن من الكتابة لا بوصفه أدباً بل بوصفها وثائق أرشيف مختلف تماماً، هو الأرشيف الاستشراقي الذي ينظرون إليه على أنه ليس من اختصاصهم. أمّا خبير الشرق الأوسط، من جهة أخرى، وهو

(35) يُنظر: Robert Irwin, «Writing about Islam and the Arabs: A Review of E. W. Said, *Orientalism*», *I and C*, no. 9 (Winter 1981-1982).

لعل من المفيد أن نعلم أن *I and C* كانت تصدر من قبل باسم *Ideology and Consciousness* لكنها اختُزِلَت بعد ذلك إلى *I and C* (الحرفين الأولين من الكلمتين) بعد أن فقدت هيئة التحرير أعصابها من المقولتين المشار إليهما في العنوان: «الأيديولوجيا» و«الوعي».

الذي تُقرأ في أرشيفه تلك الضروب الأخرى من النصوص، فيستاء ويحار أيضاً، لأنه يُهاجم، إنما من غير أن تُتاح له أي إمكانية للدفاع عن نفسه، في ذلك الميدان الذي يعتبره ميدانه الخاص؛ ميدان المكتبات، وسقارنة النصوص القروسطية، وبذل الجهد في فكّ مغاليق المخطوطات المستغلقة، ومشاكل تحديد النصوص الموثوقة الأصلية وإعداد الشروح الملائمة، وتعلّم اللغات القديمة، والعودة بشمار هذا الجهد بغية تنوير الجمهور عموماً وثقيفه. فهذا الخير ينظر إلى نفسه على أنه اختصاصي، وبريء. وكما نعلم جيداً، فإن الأثر في هذين الحقلين، حقل الأدب وحقل الدراسات الشرق أوسطية كان أثراً صادمًا ومباغتًا، لأنّ الكتاب، على الرغم من أخطائه الفادحة، عمِل على فتح فضاءاتٍ لعمل مضاد في كليهما. أمّا بالنسبة إلى الباحثين الذين يعملون خارج الحقول الأكاديمية الثلاثة السابقة، الأدب المقارن وفقه اللغة والاستشراق، فكانت محتويات الكتاب والوثائق التي يقرأها، غير مألوفة إلى أبعد الحدود. وكان في ذلك من الجِدّة ما يكفي. لكنّ الأكثر جِدّة أيضاً، وبلا جدال، كان جراءة التوليف لدى سعيد. فمن الذي خطر له في أيّ يوم من الأيام أن لامارتين وأوليفيا مانينغ، شاتوبريان وبايرون، كارلايل، كامو، فولتير، غيرتروديل، مؤلفي السيّد وأغنية رولان المجهولين، مستعربين مثل غب، حكماً استعمارين مثل كرومر وبلفور، شخصيات مختلفة شبه أدبية مثل إدوارد لين، باحثين في الصوفية مثل ماسينيون، هنري كيسنجر، يتمتعون جميعاً إلى الأرشيف ذاته ويؤلفون تشكيلاً خطابياً موحدًا على نحو عميق! ما كان جديدًا، يجب أن أكرّر، هو التوليف، والاطّلاع الواسع، وعمارة الكتاب، والفصاحة التي فيه، على الرغم من ميل هذه الفصاحة، أيضاً، إلى التكرار المفرط في بعض الأحيان.

ما كان يحصل في الماضي هو أنّ النقاد الذين طرحوا هذه القضايا بالإشارة إلى الأدب البريطاني الحديث نادراً ما كانوا يعرفون الكثير عن الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر، وأولئك الذين كتبوا عن الأدب نادراً ما تفحصوا المعاجم أو وثائق وزارة الخارجية الأميركية، على الرغم من أنّ المخطّط الإمبريالي كثيراً ما كان موضع نقاش. أمّا سعيد فقد جمع هذه الاتجاهات المتنوعة في خطّ سردي واحد. وما زاد كثيراً ذلك الإحساس بالجِدّة في الجامعات الأميركية والبريطانية - وبذلك في المستعمرات السابقة الأنكلوفونية أيضاً - هو أنّ الجزء الأشدّ إثارة

في الكتاب - قسمه الأوسط، حيث يقدم سعيد قراءات لكتاب أفراد - انشغل أساسًا بكتاب فرنسين. فلعل الكتاب لم يُضف الكثير إلى معرفتنا بإدوارد لين أو أوليفيا مانيغ، ت. إ. لورنس أو هنري كيسنجر، إلا أن تناوله للمكتبة الوطنية⁽³⁶⁾ وشاتوبريان، نيرفال وفلوبير، لا يُنسى قط.

أخيرًا، إن جذّة الاستشراق الأشدّ لفتًا للانتباه والتي أسبغت عليه هيبته الأساسية في النظرية الثقافية الطليعية، هي جذّة منهجية: لا تقتصر على استعارته الواسعة من الفروع الأكاديمية القائمة بل تتعدى ذلك، على نحو أشدّ حسماً بكثير، إلى استحضاره فوكو استحضارًا صريحًا، وإعلانه أن موضوع هذه الدراسة، أي الاستشراق، هو خطاب، وتأكيده أن هذا الخطاب هو الخطاب المؤسّس للحضارة الغربية، سواء زمنيًا، بمعنى أننا نجده أصلًا في أقدم النصوص الأوروبية، أم حضاريًا، إذ أنه بتعريفه «الشرق» على أنه آخر أوروبا الخطر، والمتدني حضاريًا إنما يعرف نفسه. وقد ترتبت على هذه الجذّة عاقبتان واضحتان. إحداهما هي ذلك التحول الجليّ من ماركس إلى فوكو، وهو تحول يتّسق على نحو شديد وواضح مع اللحظة ما بعد الحداثيّة. فالحقيقة التي لا مراء فيها في شأن المرحلة السابقة على تدخل سعيد هي أن الأغلبية الساحقة من الانتقادات المستتيرة اجتماعيًا والتقدمية سياسيًا التي وُجّهت إلى الاستعمار كانت، بصرف النظر عن تلك الضروب الظلامية والمحليّة من الاحتجاج المناهض للغرب والنفوذ الأوروبي، إماما ماركسية أو، في الأقل، تقف في صفّ المناهضة الثقافية العامة للإمبريالية، تلك المناهضة التي ساعدت الماركسية، والحركة الشيوعية عمومًا، على إحداثها. والحال، أن قطعة سعيد مع ذلك التقليد السياسي كانت تامة بالفعل، حيث بُدّ ماركس نفسه في الكتاب بوصفه مجرد مستشرق آخر، وأزيحت الماركسية جانبًا بوصفها ابنة كريهة لـ «التاريخانية»، أمّا البصّرات التي كانت قد انبعثت في الأصل عن ذلك التقليد فقد ضُمّت الآن إلى نظرية الخطاب الفوكوية.

(36) المقصود هنا، على الأرجح، ليس المكتبة الوطنية (البيبلونيك ناسيونال) بل المكتبة الشرقية (البيبلونيك أوريينتال) وهو معجم وضعه بارتليمي ديريلو بالفرنسية ونشر بعد وفاته في عام 1697، بمقدمة كتبها أنطوان جالان وظل المرجع المعتمد في أوروبا عن الشرق حتى أوائل القرن التاسع عشر، حيث يتناوله إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. (المترجم)

حين ظهر الكتاب في عام 1978 وبدأ مسيرته في عالم يرعاه ريغان وتاتشر، وقع كل هذا موقعًا حسنًا لدى تلك الضروب المتنوعة من معاداة الشيوعية وما بعد الماركسية التي كانت تستحوذ في تلك الفترة على القطاعات الأشد تقدمًا من الإنجليز المتروبولية. وإلى جانب هذه التحولات النظرية والسياسية الكبيرة كان ثمة نوع من ما بعد التاريخية مكن سعيدًا - بزعمه أن أوروبا تؤسس هويتها بتأسيسها اختلاف الشرق، وأن أوروبا حازت، منذ أيام الدراما الأثينية، إرادة موحدة في أن تسفل غيرها وتقهره - من أن يؤكد أن جميع المعارف الأوروبية بغير أوروبا هي معارف فاسدة لأنها ملوثة أصلاً بهذا التشكل العدواني للهوية. كانت هذه فكرة جديدة بالفعل؛ إذ سبق لكثير من الكتاب أن ألغوا الضوء على تورط نتائج ثقافية أوروبية في المشروع الاستعماري، لكن أعنى عنة المحلية الظلامية والقومية الثقافية وحدهم من رأوا - من دون أن يقبل ذلك قط أي كاتب لديه أدنى حس بالمسؤولية - أن الأوروبيين عاجزين أنطولوجيًا عن إنتاج أي معرفة حقيقية بغير أوروبا. لكن سعيدًا كان واثقًا من هذا الأمر، وحشد جميع ضروب الإجراءات الانتقائية كي يرسخه.

3

ينبغي لقضية الانتقائية أن تعود بنا إلى النص، لنبدأ مع الصفحات الافتتاحية ذاتها حيث يقدم سعيد لمصطلح «الاستشراق» ليس تعريفًا واحدًا بل ثلاثة تعريفات - متعارضة واحدًا مع الآخر - يحاول أن يستخدمها بعد ذلك، معًا وفي الوقت ذاته، في كامل الكتاب. أول تعريف. كما يقول سعيد:

كل من يدرس الشرق، أو يكتب عنه، أو يبحثه، سواء في جوانبه المحددة أم العامة، وسواء أكان هذا الشخص أنثروبولوجيًا أم عالم اجتماع أم مؤرخًا، أم فقيه لغة، إنما هو مستشرق، وما يفعله هو استشراق⁽³⁷⁾.

الاستشراق، بهذا المعنى، هو نطاق من المعرفة الأكاديمية تتداخل فيه الفروع المعرفية، حيث توحى المصطلحات المستخدمة هنا - الأنثروبولوجيا، فقه اللغة... الخ - أنه

Said, *Orientalism*, p. 2.

(37)

فرعٌ حديث. لكنَّ الاستشراق لا يلبث، في التعريف الثاني، أن يغدو شيئاً أكبر بكثير، متخطياً الحدود الأكاديمية أشدَّ التخطي، إذ يغدو، في حقيقة الأمر، ضَرْباً من العقليّة التي تتخلَّل قروناً كثيرة، إنَّ لم يكن ضرباً من الإيستيمولوجيا الكاملة:

الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز أنطولوجي [كياني] وإيستيمولوجي [معرفي] بين «الشرق» و(في معظم الأحيان) «الغرب»... وبوسع هذا الاستشراق أن يتسع، مثلاً، لأسخيلوس وفيكتور هوغو ودانتي وكارل ماركس⁽³⁸⁾.

سنعود لاحقاً بإسهاب إلى عثرات هذا التضخيم بالذات، ثمَّ إلى موضوع «دانتي وماركس»، ولكن اسمحوالي الآن بأن أورد التعريف الثالث:

إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطةً للانطلاق محدَّدة تحديداً تقريبياً، فإنَّ الاستشراق يمكن أن يُناقش ويُحلَّل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق... وباختصار، بوصفه أسلوباً غريباً للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلُّط عليه⁽³⁹⁾.

تَرِدُ هذه التعريفات الثلاثة في صفحتين متتاليتين، ويذكر أسخيلوس ودانتي كمثالين على «الأسلوب الاستشراقي من الفكر» قبل خمسة أسطرٍ من تحديد القرن الثامن عشر، في التعريف الثالث، على أنَّه «نقطة للانطلاق محدَّدة تحديداً تقريبياً». والآن، إنَّ رسم الحدود في القرن الثامن عشر - وفي «مرحلة ما بعد التنوير» بعد عدَّة أسطر - يَتَّجُّ عنه ضَرْبٌ من التأكيد؛ لكن ذكر اسم أسخيلوس يَتَّجُّ عنه معنى آخر للتحقيب مختلف تماماً، وهو معنى يعود إلى الفقرة الافتتاحية حيث قيل لنا، في الجملة الثالثة، إنَّ «الشرق يكاد أن يكون اختراعاً أوروبياً، وقد كان منذ العصور القديمة مكاناً للرومانس...». فمتى، إذًا، بدأ خطاب الاستشراق؟ إنَّ قضية التحقيب ليست بالأمر الثانوي. ونحن نجد لاحقاً هذا القول الحاسم:

Ibid., p. 3.

(38)

Ibid.

(39)

لننظر أولاً إلى الحدّ بين الشرق والغرب. إنّه ليدو واضحاً منذ زمن الإلياذة. كما نجد في مسرحية الفرس لأسخيلوس، وهي أقدم المسرحيات الأثينية الباقية، وفي مسرحية الباخوسيات ليوريبيدس، وهي آخر المسرحيات الأثينية الباقية، خاصيتين هما الأبعد أثراً بين الخواص التي تُقرَن بالشرق. ... ما يهمّ هنا هو أنّ آسيا تتكلّم عبر الخيال الأوروبي وبفضله، هذا الخيال الذي يُصوّر متصراً على آسيا، ذلك العالم «الأخر» المعادي ما وراء البحار. أمّا آسيا فتترك لها مشاعر الخواء، والضياغ، والكارثة التي تبدو منذ ذلك الحين وصاعداً على أنها الجزاء الذي يناله الشرق كلما تحدّى الغرب؛ فضلاً عن ذلك النواح على أنّ آسيا قد كانت في ماضي ما مجيد، أوفر حظاً...

إنّ وجهي الشرق اللذين يميّزانه عن الغرب في هاتين المسرحيتين سوف يبقيان باعشرين⁽⁴⁰⁾ أساسين من بواعث الجغرافيا التخيلية الأوروبية. ثمة حدّ فاصل رئيس بين قارتين. أوروبا قوية وفصيحة، وآسيا مهزومة ونائية. أسخيلوس هو الذي يمثل آسيا. ... أوروبا هي التي تُفصّح عن الشرق. وهذا الإنصاح هو امتياز خاص، لا لسيد العوبة، بل لخالفٍ أصيل، نعد قوته الرواية للحياة إلى تمثيل، وإحياء، وتكوين ذلك الفضاء الواقع خلف الحدود المألوفة والذي كان سيظلّ يغير ذلك صامتاً وخطيراً...⁽⁴¹⁾.

هكذا، إذًا، يكون «الخطاب الاستشراقي» قد أُطلِقَ في أوائل التراجيديات الأثينية، لا بصورة عامة بل بضروب محدّدة من الانتظام والتكرار سوف تحدّد بنيتّه منذ ذلك الحين وصاعداً: هزيمة آسيا، انتصار أوروبا؛ خَرَسُ آسيا، تفضّل أوروبا من الخطاب؛ عجز آسيا عن تمثيل نفسها، مشيئة أوروبا أن تمثّلها وفقاً لمرجعيتها الخاصة. هكذا تكون الحدود قد وُضِعَت، وما عاد ثمة سوى القليل مما يمكن للقرون اللاحقة أن تُسهِمَ به في البنية الأساسية، على الرغم من أنّها ستنتشر هذا الخطاب بكميات هائلة من غير شك. وكما يقول سعيد: «كأنّ أوروبا، بعد أن

(40) الباحث، هنا، هو المقابل الذي أضمه لكلمة motif التي تشير إلى فكرة أو موضوع أو مادة للمعالجة في عمل أدبيّ أو فني أو سواهما تعاود الوقوع متكررةً، الأمر الذي يجعل منها في هذا العمل وحدة بنائية وثيقة الصلة بالانطباع المهيمن الذي يخلقه هذا العمل. (المترجم)

Ibid., pp. 56-57.

(41)

استقرت مرةً على اعتبار الشرق محلاً ملائماً لتجسد اللامتناهي في صورةً متناهية، أصبحت غير قادرة على الإقلاع عن هذه الممارسة»⁽⁴²⁾. و: «لم يتغير بمرور الزمن سوى مصدر هذه الأفكار النرجسية الغربية عن الشرق، أما طابعها فلم يتغير». ومن ثم، فإن هذا الإحساس بتواصل تاريخ الخطاب «النرجسي» يغدو أشد كثافة لدى تناول شخصيات مثل دانتى الذي يشكل نوعاً من الجسر بين الأصول القديمة والتكرارات الحديثة، وهو ما سألقي عليه الضوء بعد قليل حين آتي إلى تناول سعيد الجحيم.

الآن، إن لم يكن هناك حقاً أيُّ تاريخ لـ «الخطاب الاستشراقي» سوى هذا التاريخ المتصل والمتنامي من أسخيلوس إلى دانتى إلى ماركس إلى برنارد لويس، فكيف يمكن أن نتخذ القرن الثامن عشر «نقطة للانطلاق محدّدة تحديداً تقريبياً»؟ بعبارة أخرى، نحن لا نعرف حقاً ما إذا كان «الخطاب الاستشراقي» قد بدأ في مرحلة ما بعد التنوير أم عند فجر الحضارة الأوروبية، في مرحلة معركة بلاسي⁽⁴³⁾ أم في أيام معركة طروادة. وهذا ما يطرح، إذًا، سؤال العلاقة بين الاستشراق والاستعمار. ففي قراءة معينة، حيث يتم التشديد على أوروبا ما بعد التنوير، يبدو الاستشراق على أنه لازمة للاستعمار. لكن سعيداً يلح كثيراً على تحديد أصول الاستشراق في العصور القديمة الأوروبية وعلى إحكامه المتزايد على مدى العصور الوسطى الأوروبية حيث يبدو على أنه العنصر المكوّن لما يسميه «الخيال الأوروبي» وذلك على نحوٍ عابرٍ للتاريخ. بل إن سعيداً، في استخدام كاشفٍ وموحٍ لكلمة «Delivered»، يلاحظ في موضع معيّن أنّ الاستشراق *Delivered* الشرق إلى الاستعمار⁽⁴⁴⁾، حيث يبدو الاستعمار كما لو أنّه نتاج للاستشراق ذاته. وفي الحقيقة، كما لو أنّه تحقق لمشروع متأصل مسبقاً

Ibid., p. 62.

(42)

(43) معركة بلاسي هي المعركة التي انتصرت فيها شركة الهند الشرقية البريطانية انتصاراً حاسماً على حاكم البنغال وحلفائه الفرنسيين في 23 حزيران/يونيو 1757. عززت هذه المعركة حضور الشركة في البنغال ومهدت لوسعه لاحقاً خلال المئة عام التالية في كثير من أرجاء الهند. (المترجم)

(44) (يعني الفعل Deliver بحرّ، يُنْقِذ، يُسَلِّم، يتخلّى عن، يحول ملكاته أو ينفلها...)، هكذا يكون الاستشراق، بحسب سعيد، قد سلّم الشرق للاستعمار ونفله إليه. (المترجم)

في مشروع أوروبا الأبدي الرامي إلى تسهيل الشرق في الخطاب أولاً ثم في الاستعمار. وهذا، بالطبع، متناقض مرتين، ذلك أن سعيداً الذي يبدى أشد العنف في انتقاده «الاستشراق» على موقفه «النصي» إلى أبعد الحدود، لا يلبث أن يُظهر الأيديولوجيا الإمبريالية ذاتها على أنها أساساً أثر من آثار ضروب معينة من الكتابة.

لكن لماذا احتاجت أوروبا إلى أن تكون الشرق - أو «تنتجه» بحسب كلمة سعيد الصارخة - بوصفه «ذلك العالم الآخر المعادي»؛ ولأن «تُخفي»، كما يقول، «ذلك الفضاء... الذي كان سيظل بغير ذلك صامتاً وخطيراً» باعتباره «واحدًا من أعمق صورها عن الآخر وأكثرها تكررًا»⁽⁴⁵⁾؟ حسنٌ، لأن «الثقافة الأوروبية اكتسبت مزيدًا من القوة والهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق بوصفه صُربًا من الذات البديلة بل والسرية الخفية»⁽⁴⁶⁾. ثمة مقاطع كثيرة من هذا النوع، حيث يستعير سعيد لغته من أطر مفاهيمية ومن فروع معرفية وفكرية شديدة التنوع والاختلاف لدرجة أننا نُصاب بالحيرة والارتباك⁽⁴⁷⁾. ففي لغة سعيد ما يكفي من الوجودية، مستمدة من مفاهيم سارترية معروفة، ومرتبطة بعلاقة خاصة مع الأفكار الدريدية عن الهوية والاختلاف، وذلك كله يُخشد كي يطرح سعيد في بعض المواضع أن الغرب احتاج إلى أن يكون الشرق بوصفه آخره كي يكون نفسه وموقعه الذاتي. ومرة أخرى، فإن هذه الفكرة عن تكوين الهوية عبر الاختلاف لا تشير إلى ميدان الاقتصاد السياسي - ولا إلى تلك الماديات الاجتماعية الأخرى من النوع غير الخطابي - حيث يمكن

Ibid., p. 1.

(45)

Ibid., p. 3.

(46)

(47) لا ينبغي سعيد ينقل، طوال الكتاب، من مجموعة من الأقوال ترى أن «الشرق» أفاد أوروبا «دائمًا» وخدمها بوصفه صورة آخر مطلق، أدنى وغريب وناي ولا يُطاق بسبب من هذه الدونية؛ إلى مجموعة أخرى من الأقوال تشير إلى أن «الغرب» سعى «دائمًا» إلى تمثيل «الشرق» كصورة للذات جزئية، ليست أدنى بالضرورة (كالقول، مثلاً، «لكن الشرق كثيرًا ما كان، بالنسبة إلى الغربي، مثل وجو من وجوه الغرب»؛ فالديانة الهندية هي أساسًا طبعة شرقية من منعب وحدة الوجود الجرمانى المسيحي، يُنظر: Ibid., p. 67. يمكن أن نلاحظ على نحو عابر، مع أن سعيداً لا يقول ذلك، أن بعض الرومانيين اعتبروا «الديانة الهندية» الشكل الأنقى، والأرفع من ذلك المذهب.

النظر إلى الاستعمار على أنه سيرورة من التراكم الرأسمالي، بل تشير إلى ضرورة تنشأ ضمن الخطاب وتكون حاضرة دائماً عند جذره، وبذلك لا يكون المستشرق الحديث هو وحده الحاضر أصلاً لدى كل من دانتي وبوريديس بل تظهر الإمبريالية الحديثة ذاتها على أنها أثر ينشأ، كما لو أنه بصورة طبيعية، من ممارسات الخطاب الضرورية⁽⁴⁸⁾.

ليست هذه سوى مشكلة واحدة فحسب. فهناك أيضاً واحدة أخرى، وهي أن مسألة «الهوية - عبر - الاختلاف» تشير من غير شك إلى أولوية التمثيل على جميع النشاطات البشرية الأخرى. ولكن ما الذي يحتم على التمثيل أيضاً أن يسفل الآخر؟ مرة أخرى يقدم سعيد أفكاراً متنوعة إلى أبعد الحدود، حتى إنه لا يظهر هذا التسفل على أنه نتيجة للإمبريالية والاستعمار، بالمعنى الذي يفهم به معظمنا هانين الكلمتين، إلا في بضع مواضع فحسب، ثم لا تلبث مجموعة أخرى من الصيغ التي تستمد معجمها من التحليل النفسي، أن تُظهر «الغرب» على أنه يعاني ما يشبه قلق الأنا، حيث لا يكون الأنا قادراً على تكوين تماسكه الخاص إلا من خلال التشبيء العدواني للآخر، وبذلك يظهر ما يسميه سعيد «الاستشراق» على أنه دافع قهري متأصل في نفس أوروبا الموحدة. وحين يقع المرء، كما يحصل بصورة متكررة، على أقوال كالقول «أما نفسيًا، فإن الاستشراق هو شكل من أشكال البارانونيا»⁽⁴⁹⁾، يكون ثقة مبرر كاف لأن يرتبك إزاء هذا الدافع إلى إضفاء طابع نفسي، لكن الأهم من ذلك هو أن هذا المرء لن يلبث أن يرتعد إذ يتذكر أن هذه البارانونيا هي، عند سعيد، عنصر مكون للفكر الأوروبي برمته. والمؤسف أن مثل هذه الطرائق في نبذ حضارات كاملة بوصفها تشكيلات مريضة ومعتلة هي طرائق جعلها تاريخ الإمبريالية ذاتها مألوفة لدينا أشد الألفة، نحن الذين نعيش على الجانب الآخر من القسمة الاستعمارية.

(48) يمكن أن نجد على مدى الكتاب تنوعات متكررة على القول التالي، على سبيل المثال: «إن نكفي بالقول إن الاستشراق هو تبرير للحكم الاستعماري يعني أن نهمل المدى الذي بلغه الاستشراق في تسويغه المُشَبَّح للحكم الاستعماري، قبل وقوع هذا الحكم وليس بعده»، يُنظر: Ibid., p. 39.

Ibid., p. 72.

(49)

لكن دعونا نعود إلى تلك التعريفات الثلاثة، ولا سيما ثانيها الذي يعرف الاستشراق بأنه «أسلوب من الفكر قائم على تمييز أنطولوجي (كياني) وإيستيمولوجي (معرفي) بين «الشرق» و(في معظم الأحيان) «الغرب»». فاللافت هو تلك المواظبة والراحة اللتان يتحدث بهما سعيد - ليس في هذه الجملة وحدها فحسب بل في الكتاب ككل - عن أوروبا، أو الغرب، بوصفه كيائنًا متطابقًا مع ذاته، متجانسًا، وثابتًا كثيرًا ما امتلك جوهرًا ومشروعًا، خيالًا وإرادة؛ وعن «الشرق» بوصفه موضوعه، نصبيًا وعسكريًا وهلم جرا. فهو يتحدث عن الغرب، أو أوروبا، على أنه الطرف الذي يُنتج المعرفة، وعن الشرق على أنه موضوع تلك المعرفة. وبعبارة أخرى، فإنَّ سعيدًا يبدو كمن يطرح ضربًا من هويتين ثابتتين إحداهما هي الذات والأخرى هي الموضوع، فضلًا عن تمييز كياني ومعرفي بين الاثنين. فبأي معنى، إذًا، لا يكون سعيد نفسه مستشرقًا أو «مستشرقًا معكوسًا» في الأقل، كما يقول صادق جلال العظم⁽⁵⁰⁾؟ سعيد محق تمامًا في اتهامه «المشرق» بأنه يُجْزَهُرُ الشرق، غير أن اللافت هو أنه هو أيضًا يُجْزَهُرُ «الغرب» بالمثل. فهو لا يني يقدم لنا تلك الـ «أوروبا» ذاتها - الموحدة، المتطابقة مع ذاتها، العابرة للتاريخ، والنصية - التي لا تني تُكْرَرُ على مسامعنا في صُرب من النقد الأدبي الذي يتبع أصلها ونسبها من أرسطو إلى ت. س. إليوت. وبذلك يكون شيئًا لم يقع لإدوارد سعيد، كما يبدو، ما أكده مؤخرًا صَفَّ كامل من الكتاب يمتد من سمير أمين⁽⁵¹⁾ إلى مارتن برنال⁽⁵²⁾

(50) يُنظر مراجعة صادق العظم لكتاب سعيد: Sadek el-Azm, «Orientalism and Orientalism-in-Reverse», *Khamsin*, no. 8 (1981).

مع أن هناك الكثير مما أخالف مقالة العظم فيه الرأي، إلا أن نقاشه لتعامل سعيد مع ماركس هو نقاش مشر. وهو محق، عمومًا، في شأن التقارب بين إجراءات سعيد وإجراءات خصومه.

Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989).

(51)

(52) يوضح مارتن برنال على نحو مُقنع أن اختلاق اليونان القديمة كشكيلة ثقافية أصلية ومستقلة، وفصلها عن الثقافة المتوسطة المرتبة التي كانت تقع ضمنها في تفاعل مع مصر القديمة والشرق القديم، وإعادة وضعها على أنها ينبوع التاريخ الأوروبي الغربي بدلًا من كونها تقع عند تلاقي أفريقيا وآسيا وأوروبا - أي رسم خارطة تتد من أثينا إلى البيون وتفيدها بقيد ثقافي يفصل أوروبا عن آسيا - هو في حقيقة الأمر نتاج أواخر القرن الثامن عشر وصاعدًا، حين غدا النموذج اللغوي الهندوآري النموذج الأساس الذي تُفَسَّرُ على أساسه الوحدات والحركات الثقافية. يُنظر: Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1783-1985* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987).

من أنَّ هذه الأوروبا الممتدة من أثينا إلى ألبون⁽⁵³⁾ هي ذاتها ضرب من الابتداع الحديث، وأنَّ أيَّ سرديمتد من أسخيلوس إلى كيسنجر هو إذاً وأيضاً ضرب من الابتداع (أو انعكاس مُبتدعٌ لابتداع أسبق)⁽⁵⁴⁾. فالواقعة البسيطة الواضحة هي أنَّ ما كان لهوميروس أو أسخيلوس أن يقولاه عن الفرس أو آسيا ليس انعكاساً لـ «الغرب» أو لـ «أوروبا» بوصفهما كيأنا حضاريًا، بالمعنى الحديث المميز، وما من خطاب حديث يمكن أن يُردُّ إلى ذلك الأصل، لأنَّ خريطة العصور القديمة الحضارية وخيالها الجغرافي مختلفان أساسيًا عن الخريطة والخيال اللذين ابتدعا في أوروبا ما بعد النهضة. ولنا أن نؤكد مرَّة أخرى، بين قوسين، أنَّ ما يقوله سعيد ليس أنَّ التصورات «الاستشراقية» قد أُضيفتْ إضفاءً على النصوص اليونانية واللاتينية؛ فالقول بأنَّ ضروب انتظام الخطاب الأساسية كثيرًا ما كانت موجودة هو قولٌ مركزيٌّ في كامل حججه.

من الواضح أيضًا أنَّ ذلك النوع من إضفاء الطابع الجوهري الذي يقرنه سعيد بـ «الغرب» حصراً ليس بالسمة المقتصرة على أوروبا وحدها في أي حال من الأحوال؛ فثمة أعداد كبيرة من المسلمين الذين يقيمون في العادة تميزاتٍ إيتيمولوجية وأنطولوجية بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية، وحين فعل آية الله الخميني ذلك لم يفعله انطلاقاً من موقف استشراقي، وإنَّها لممارسة شائعة لدى أوساط كثيرة في الهند أن تضع الروحانية الهندوسية في مواجهة المادية الغربية، تاهيك بوضعها في مواجهة البربرية الإسلامية. ومن غير الممكن أيضًا أن نقرأ المهابهاراتا أو الدراماشاسترا دون أن نتوقفنا تلك الحدة التي يوضع فيها الـ dasyus (المنبوذون الذين يقعون خارج نظام الطوائف

(53) إنكثرا بلغة الشعر. (المترجم)

(54) لا شك في أنَّ للاختلافات استخداماتها وعوايقها الخاصة، شأنها شأن الوقائع. على سبيل المثال، فإنَّ تراث النقد الأدبي الممتد من أرسطو إلى إليوت ليس سوى اختلاف محض لكنه تراث له عواقب يعلمها علم اليقين كلُّ طالب بدرس الأدب الإنكليزي. وما أراه هنا هو أنَّ سعيداً يضع اختلافًا فانتازيًا لاحقاً محلَّ التاريخ الجينالوجي الواقعي، وبذلك يمجز حيال تاريخ الاختلاق بوصفه اختلافًا وينطلق ليقراء التاريخ الحديث في التاريخ القديم ويردّه إليه، جرباً على عادة الباحثين الإنسانيين. وإنني لأنساءل ما الذي كان سيفعله فوكر إزاء هذه التجليات التالية للواقعة وهذه الجينالوجيات.

الهندية) والـ shudras (الطائفة الرابعة في نظام الطوائف الهندية) والنساء في موضع الآخر الخطير والدنيء دائماً. وهذه ليست مجرد مسألة سجالية على الإطلاق. فما أشير إليه هو أنه كثيراً ما كانت هناك تاريخياً جميع صنوف التمييز - المرتبطة بالطبقة والجنس، بالإثنية والدين، بالخوف من الغريب والتعصب الأعمى - فاعلة وشغالة للأسف في جميع المجتمعات البشرية، الأوروبية وغير الأوروبية. وما أعطى الأشكال الأوروبية من هذه التحيزات قوتها الخاصة في التاريخ، وعواقبها المدمرة التي انعكست على الحيوانات الفعلية لملايين لا تُحصى، وتعبيراتها الأيديولوجية في عنصريات مركزية أوروبية مكتملة تماماً، لم يكن وسواساً وبهتاناً أنطولوجيين عابرين للتاريخ - ضُرب من قوة فريدة ملتزمة في ميادين الخطاب - بل هو، على وجه التحديد، قوة الرأسمالية الاستعمارية، التي ولدت من ثمّ ضرورياً أخرى من القوى. ففي ميدان الخطاب خلال المتي سنة الماضية، أُنْتُجَت العلاقة بين النصوص الرفيعة البراهمية والإسلامية والمعارف الاستشراقية بهذه النصوص وإعادة إنتاجها الحديثة في البلدان الغربية وغير الغربية قَدْراً هائلاً من المرايا حيث بتنا بحاجة إلى أشد العمليات مضاءً، وأشدّ الديالكتيك دقةً ورهافةً، كي نزبل هذا الركام من الكثافة.

أما ولع سعيد بإبراز أدبية هذا الخطاب المزعوم فيولد مشكلة أخرى حين يعرّف الاستشراق، في تعريفه الثالث، بأنه «أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه». فالكلمة المدهشة هنا، لكنها الكلمة المفتاح أيضاً، هي كلمة أسلوب (Style) التي ينبغي لها أن تحول بيتنا وبين افتراض أن سعيداً ربما كان يتكلم على اقتصاد الاستعمار والإمبريالية السياسي أو على أبنيتهما الأيديولوجية. ذلك أنه يقول، بصورة مباشرة تماماً:

ليس الاستشراق مجرد موضوع أو حقل سياسي تعكسه الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسة بصورة سلبية؛ ... ولا هو تمثيل وتعبير عن مؤامرة إمبريالية «غربية» دنية لإخضاع العالم «الشرقي»⁽³³⁾.

هكذا يكون لدينا تلمييح ما في الأقل نعرف من خلاله ما ليس هو الاستشراق: فهو ليس ما تفهمه الأيديولوجيا الاستعمارية - أو الإمبريالية - في العادة. لكننا نقع، في هذا السياق، على تناقض غريب: الاستشراق «أسلوب» كثيرًا ما تكلم على الغرب والشرق على أنهما متصرون ومهزوم، وخطاب كثيرًا ما كانت لديه إرادة القوة، لكنه لا يعبر عن أي مخطط إمبريالي؛ وهو مُترع بالعنصرية والشوفينية والتعصب الديني الأعمى، لكنه لا ينطوي على إرادة إخضاع أحد. هكذا يغدو من الصعب أن نعلم ما الذي يعنيه سعيد حقًا، أبعده، بالطبع، من المجاز الفوكوي المألوف عن قوة تتخلل كل شيء وتعيد إنتاج ذاتها بوفرة وغزارة في جميع مسام المجتمع والنص إنما من دون أن يكون لها أي أصل، أو أي موضوع، بل وأي فاعل. وفي هذه الأثناء، فإن سعيدًا يعطينا بعض الإلماعات إلى ماهية هذا الكتاب، الاستشراق، وكيف يرغب لنا أن نقرأه، غير أن هذه الإلماعات تنزع لأن تلغي بعضها بعضًا:

هكذا يشدد تحليلي للنص الاستشراقي على الدلائل، غير الخفية في أي حال من الأحوال، الخاصة بهذه التمثيلات بوصفها تمثيلات. ... ما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب والصور البلاغية والخلفية والتقنيات السردية والظروف التاريخية والاجتماعية، وليس صوابية التمثيل ولا أمانته لأصل عظيم من الأصول.

الملمح البارز في هذه المقاربة هو رغبة سعيد في أن يجمع إلحاحات مألوفة جدًا في طرائق القراءة النقدية الأدبية («الأسلوب، والصور البلاغية، والخلفية، والتقنيات السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية») إلى إلحاح ما بعد حداثي على «التمثيلات بوصفها تمثيلات». وفي حين ندفعنا أولى هاتين الطريقتين في القراءة صوب إشكالية الواقعية والمحاكاة، تدفعنا الأخرى باتجاه «آثار الحقيقة» الخطائية، اللامحاكاتية. وإنه لمن الصعب بصورة تفوق الخيال، إن لم يكن من العبث المحض، كما أحسب، أن نرد تمثيلًا ما إلى «خلفيته» و«ظروف» إنتاجه وانتشاره «التاريخية والاجتماعية» من دون أن نطرح، على نحو جوهري من الأنحاء، قضية «أمانته» و«صوابيته»، ذلك أن الرد إلى «الظروف التاريخية والاجتماعية» هو في العادة ما يقيم ضروب التمييز ذات الشأن بين التمثيل وإساءة التمثيل. وسوف أتناول في غير مكان قضية أولوية التمثيل الحاسمة هذه، وكذلك عدم قدرة سعيد

على جسم أموره في ما إذا كان «الخطاب الاستشراقي» نظام تمثيلات، بالمعنى الفوكوي، أم نظام إساءة تمثيلات، بالمعنى الذي يجعله إشكالية فعلية. ذلك أن استخدام سعيد هذا الإجراء المنقسم على ذاته ينضوي إلى مصاعب نظرية كثيرة وإلى ضروب من الخلط والتشوش السياسي غالبًا ما تكررت بل وابتدلت لدي ما صار يُعرف باسم «تحليل الخطاب الاستعماري». أما الآن فدعوني أقول إن معمة هذه المصاعب جميعًا - مصاعب التعريف، والتصور، وتحديد المراحل التاريخية، والموقع النظري، والالتباس السياسي - هي المكان الذي يطلق منه سعيد قراءته للكتاب الأفراد، ومعظمهم ممن صاروا كتابًا معتمدين ومكرسين.

الحال، إن كثيرًا من هذه القراءات الفردية - كقراءة نيرفال، مثلاً، أو ت. إ. لورنس - هي قراءات جيدة جدًا. وبمقدورنا أن نقول حقًا ويقدر كبير من اليقين إنه في ما خلا الفصلين الافتتاحيين الرائعين في قضية فلسطين، حيث يتناول سعيد بكل فخامة قضايا كبيرة ومعقدة إلى أبعد الحدود، فإنه ينزع لأن يكون في أفضل أحواله حين يقرأ (قراءة مُحكَّمة) كتابًا مُعتمدًا فردًا، أو يؤرِّل كتابًا مُعتمدًا محدَّدًا، أو يصوغ نقدًا مركَّزًا لقضايا معينة في فرع أكاديمي معين، كالأنثروبولوجيا، التي سبق لها أن تعرَّضت لكثير من الانتقادات الحادة التي يمكن لسعيد من ثم أن يستعيرها بطرائق مميزة⁽⁵⁶⁾. وحين يمارس سعيد هذه المهارة بأفضل ما لديه، فإن قلة فحسب من نقاد الأدب الأحياء هم الذين يمكن لهم أن يضارعه، ذلك أنه كان قد تلقن مهارة القراءة المُحكَّمة هذه في مُختبر «النقد الجديد»؛ وطبقها في ميدان الأدب المقارن الواسع المتطلَّب؛ وها هو الآن يمارسها ببراعة، وتبحر، وأسلوب ثري إقناعي، وميول طليقة. فهذه المهارة هي إنجازها ومأثرته، لكنها ضُربت من القيد أيضًا. ذلك أنه حين يكون في أوهى حالاته، يمكن لقراءات الكتاب الأفراد هذه أن تكون مجرد قراءات ثانوية أو بالية، كما هو الحال، مثلاً، في مقالته عن كيم، أما مقالته عن مُتَّزَّه مانسفيلد⁽⁵⁷⁾ فهي أفضل، إلا أن مصاعب سعيد مع قضية الجندر

Said, «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors».

(56) يُنظر:

حيث تجد مسخًا لهذا الحقل تكمن أصالته أساسًا في الطريقة التي يتكى بها سعيد على انتقادات سابقة.

Edward W. Said, «Jane Austen and Empire» in: Terry Eagleton (ed.), *Raymond Williams: (57) Critical Perspectives* (London: Polity Press, 1989).

نادرًا ما تتيح له أن يرى الطرائق المتقلبة التي تتوضع بها نماء الطبقات المالكة البريطانية (وما حولها)، المتنفعات بخطط الإمبراطورية بلا ريب والمتورطات فيها، توضع متباعدة رغم ذلك في حركات البنية الطبقة وبيداغوجياتها. غير أن هذه المصاعب هي من نوع مختلف. أما في الاستشراق ذاته، فإن المصاعب الأكبر هي تلك التي تأتي حين يحاول سعيد أن يفصل مسائل بالغة التعقيد على مقياس الأنموذج «الاستشراقي» أحادي الخط. وأود أن أوضح ذلك من خلال تعليق مسهب بعض الشيء على تناوله لكاتب واحد فقط، هو دانتلي.

4

النقطة التي ينقلها سعيد باتجاه دانتلي هي نقلة استراتيجية انطلاقًا من اعتبارين في الأقل: فدانتلي هو الشخصية الأساسية، المثلى التي تشكل الجسر بين العصر القديم والحداثة، كما أن «طاقات دانتلي الشعرية تعزز تلك المنظورات التي يُعائِن الشرق من خلالها، وتجعلها أكثر لا أقل تمثيلًا»⁽⁵⁸⁾. هكذا يُفصَح عن قيمة التواصل العابر للتاريخ إفصاحًا جليًا لا لبس فيه:

حين يقوم المرء بمعاينة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإن الانطباع الطاعني الذي يخرج به هو تخطيط الاستشراق للشرق بكامله تخطيطًا خاليًا من الحامية.

توضح الأمثلة التي ضربتها عن التمثيلات الغربية للشرق في اليونان القديمة كم بدأ هذا التخطيط باكراً. أما مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته التمثيلات اللاحقة المبنيّة على التمثيلات الأولى، ومدى العناية المفرطة الذي بلغه تخطيط هذه التمثيلات، ومدى التأثير الدراماتيكي الذي ترتب على توضع هذه التمثيلات في الجغرافيا التخيلية الغربية، فيمكن أن يتضح إذا ما التفتنا الآن إلى جسيم دانتلي⁽⁵⁹⁾.

ثمّة إذاً تاريخ منام «تمثيلات لاحقة مبنية على التمثيلات الأولى»، وثمّة «عناية

Said, *Orientalism*, p. 69.

(58)

Ibid., p. 68.

(59)

مفرطة» في «تخطيط» هذا التاريخ، الذي يصل القرنين التاسع عشر والعشرين بدانتي و«اليونان القديمة». وسعيد محقّ تمامًا، بالطبع، في اعتباره الجحيم كتاب أحكام أساسًا، ولذلك فإنّ تعليقه البدني على القصيدة يلتفت إلى الطريقة التي يتناول بها دانتي شخصية محمد. وهذا متوقّع وليس فيه ما يُدهش؛ فسعيد ليس أول من لاحظ ما ينطوي عليه ذلك المقطع من رعب مفرط. لكن المدهش حقًا هو الطريقة التي يتناول بها سعيد تناول دانتي الأشدّ تعقيدًا بكثير لـ «الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء»، كما يقول سعيد.

الحال، إنّ قلّة فحسب ممن قرأوا الجحيم هم الذين يمكنهم أن ينسوا أنّ محمدًا، نبيّ الإسلام، يوضع في الدائرة الثامنة من دوائر الجحيم التسع، أبدًا يُقَطَّع إلى نصفين من ذقنه إلى دبره، في أسوأ عقاب أمكن لخيال دانتي الخصب أن يتكره. إنّ مثل هذا التناول لنبي الإسلام هو تناول يتعدّر تبريره أو الدفاع عنه، كي لا نقول أكثر من ذلك. وإنني لأشارك سعيدًا كلّ المشاركة ما يحته من استياء وغضب. لكن اللافت في الأمر هو أنّ ابن سينا (Avicenna) كما يُلفظ بالإنكليزية، الفيلسوف العربي - الإسلامي الذي اشتهر بمعارفه وخبراته في مجال الفيزيولوجيا التجريبية والطب)، وابن رشد (Averroes) كما يُلفظ بالإنكليزية، فيلسوف الإنسانية العقلانية العربي الإسلامي العظيم)، وصلاح الدين (الذي اشتهر بحروبه ضد الصليبيين)، يوضعون في الدائرة الأولى، برفقة «وثنيين أفاضل» مثل هوميروس، وسقراط، وأفلاطون. والحال، أنّ وجود هذه الشخصيات اليونانية القديمة في هذه الدائرة الأخفّ عقابًا بين جميع دوائر الجحيم هو وجود له معنىّ معين ضمن طوبوغرافيا العقاب والألم المسيحية، لأنهم لم يكونوا وثنيين إلا إلى الحدّ الذي فرضه مجيئهم قبل المسيح فلم تُنَحّ لهم فرصة الانتفاع بتعاليمه؛ الأمر الذي يفسّر أيضًا ذلك القرار الذي كان سيبدو مدهشًا من غير ذلك من طرف بياتريس في أن تختار فيرجيل، الذي كان وثنيًا أيضًا، دليلًا لدانتي في رحلته الخطيرة الزاخرة بالأحداث. ولكن لماذا ابن رشد؟ فقد جاء بعد المسيح، وكان الخيار أمامه أن يتنكّر لبدعة الإسلام، ولم يفعل! لم يطرح دانتي هذا السؤال مطلقًا، وهو يتلطّف بابن رشد (الذي يصفه بأنّه «الشارح العظيم») على الرغم من هذا الفارق الأساس بينه وبين سقراط وشركاه. ولا يمكن لنا أن نلتقط ما ينطوي عليه هذا التناقض من قوة كاملة

إلا إذا تذكرنا أن ابن رشد كان ذلك العقلاني المدهش الذي منعت محاكم التفتيش كته في بعض الأماكن، ليس لأنه مسلم بل لأنه عقلاني. فكيف يمكن، إذاً، أن نفرّ ما في الجحيم من التناقض؟

ما أقترحه هو أن هذا التناقض ينبغي أن يفهم من حيث ارتباطه بالتناقضات القائمة في أيديولوجيا دانتي، وهي تناقضات تنبع من واقعة أن دانتي يمثل باقتدار تلك اللحظة الانتقالية في الفكر الأوروبي حيث كان الإيستيم القروسطي لا يزال حاضراً إنما على وشك التحطّم والتجاوز اللذين ستحدثهما الثورة الفكرية الإنسانية، فإذا ما كان محمد خاضعاً أبداً لأشنع أنواع العقاب فذلك لأنّ التيارات السائدة في المسيحية القروسطية كانت تنظر إلى الإسلام على أنه الأخطر بين البدع جميعاً، وكانت تنظر إلى نبي الإسلام على أنه الأسوأ بين أصحاب البدع جميعاً. أما ابن رشد، الذي أدانته سلطة تلك المسيحية القروسطية ذاتها عبر محاكم التفتيش، فكان محترماً على الرغم من ذلك أشدّ الاحترام في الدوائر المتعاطفة مع النقاش والتفكير العقلاني، وكانت كته تُنسخ وتُهرَّب من دير إلى آخر. وهكذا فإنّ دانتي الذي كان غارقاً في الميتافيزيقا الدينية لكنه كان عاجزاً عن إبداء مقاومة تامّة تجاه التيار الذي أسفر في النهاية عن نهضة فكرية ناضجة، وكان يدرك أن عدداً كبيراً جداً من المفكرين الأوروبيين ما كانوا ليجدوا طريقهم إلى الفكر اليوناني لولا اطلاعهم على جهود رجال مثل ابن رشد وابن سينا، حاول أن يتكر لجحيمه ضريباً من الطوبوغرافيا التي يمكن أن تُعَدّل وتوازن بين ولاءاته المنقسمة هذه.

بل إنّ اللافت أكثر، في واقع الأمر، هو حضور صلاح الدين الذي ألحقت به القرون اللاحقة في كلّ مكان من العالم المسيحي، وبخلاف ابن رشد، كثيراً من السبّ واللعن، لأنه كان قائداً للجيوش العربية الإسلامية التي اصطفت في مواجهة الصليبية المسيحية. أما دانتي فلا يولي ذلك التعصّب الأعمى سوى أدنى الاهتمام مُطلقاً «حكماً» على «الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء» وعلى نبي الإسلام هو، من وجهة نظر المسيحية المتشددة، حكم غير متّسق داخلياً. ورؤيتي النقدية الأدبية هنا هي أننا لا نستطيع أن نقرأ ذلك المقطع عن محمد خارج هذا المدى

الكامل من التعقيد الهائل. أما رؤيتي المنهجية، وبلغت فوكوية، فهي أننا لا نستطيع أن ننتزع تمثيل محمد، المُنتَج من ضمن خطاب الثنائيات المسيحية التي تقابل بين الإيمان والبدعة، ونعيد وضعه في خطاب «الاستشراق» المختلف تمامًا، والذي هو - إذا ما كان موجودًا أصلاً، وعلى الرغم من أنه قد يستخدم في بعض الأحيان أشكلاً دينية من الاستنطاق الأيديولوجي - صَرْبٌ من المعرفة العلمانية. وعلاوةً على ذلك، فإنَّ تعامل دانتلي مع ابن رشد - الذي يوضع على قدم المساواة مع سقراط وشركاه ويُبدى دانتلي تجاهه قدرًا أكبر بكثير من الغفران - إنما يُظهرُ أنَّ الشاعر يميِّز تمييزًا واضحًا بين الإيمان والبدعة، وليس بين الغرب والشرق، الأمر الذي كان سيتضح لو أنَّ سعيدًا تفكَّر بواقعة أنَّ يهوذا وبروتوس وكاسيوس يأتون بعد محمد، أقرب إلى الشيطان ذاته. ويمكن أن أضيف أنَّ المعاملة التي يلقيها ابن رشد في خيال دانتلي لم تكن أسوأ من المعاملة التي لقيها في الحياة الواقعية من أبي يوسف، ملك إسبانيا المسلمة أيام الموحَّدين، الذي أمر بنفيه وبحرق كتبه بتهمة إثارة البدع. كانت القروسطية قد نالت من العقلانية على كلا طرفي الانقسام الإسلامي/المسيحي.

لكنَّ سعيدًا يخاطر إذ يتجاهل ضروب التعقيد هذه حين يعلّق قائلاً:

... لكنَّ المفارقات التاريخية وضروب الخروج على القياس التي ينطوي عليها جَمْعُ شخصيات بارزة سابقة على المسيحية في الصنف ذاته من الإدانة بـ «الوثنية» مع مسلمين نالين للمسيحية هي أمورٌ لا نَسِبُ أي قلق لدانتلي. وعلى الرغم من أن القرآن يصف المسيح بأنه نبي، فإنَّ دانتلي يختار أن يعتبر الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء جَهْلَةً بالمسيحية. أمَّا إتاحتهم لهم أن يسكنوا المنزلة المميَّزة ذاتها التي يسكنها أبطال العصر الكلاسيكي القديم وحكماؤه فهي رؤية لانهائية شبيهة برؤية رفايل في جداريته مدرسة الأثينيين التي يقف فيها ابن رشد على أرض الأكاديمية كمن إلى كف مع سقراط وأفلاطون (على نحوٍ شبيه بما نجده في محاورات الموتى [1700-1718] لفيلون، حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس)⁽⁶⁰⁾.

تكشف الإشارة إلى كل من رفايل وفينيلون مزيدًا من الكشف عن اطلاع سعيد الواسع لكنها لا تقدّم أيّ تصرّف في موضوع النقاش. كما أنّ مطالبة سعيد هذا العمل الذي يقرّ بأنّه عمل أمثوليّ بأنّ تقدّم مثل هذا النوع من التاريخانية الحرفية هي أمر مدهش أيضًا؛ حيث يمكن كذلك أن نوبّخ دانتي على وضع نفسه وفيرجيل في الفترة التاريخية ذاتها وفي مكان متخيّل محض، يُسمّى الجحيم. بل إنّ ما يزيد الطين بلّة هو تلك الطريقة التي يفتّر بها سعيد ما يمكن أن ينطوي عليه «الجهل» من معنى في سياق التشدد الديني، ذلك أنّ عدم الإيمان بالمسيحية هو بالنسبة إلى دانتي أسوأ ضروب الجهل (شأنه شأن عدم الإيمان بالإسلام عند سعدي بل وعند حافظ)، وهو أسوأ في حالة ابن رشد منه في حالة سقراط، لأنّ الأول كانت لديه الوسائل كي يتغلّب على ذلك الجهل! هكذا تعمل واقعة «أنّ القرآن يصف المسيح بأنّه نبيّ» على جعل أمر هذا «الجهل» أشدّ سوءًا، مع أنّنا يجب أن نضيف، لمصلحة نقاش غير دينيّ وحديث، أنّ هذه الإشارة إلى مكانة المسيح في القرآن بمعناه الحرفي هي أيضًا خارج الموضوع. فما هو موضع نقاش لدى الإسلام المتشدد ليس مكانة المسيح بل مكانة المسيحية، والطريقة التي يُقدّم بها المسيح في العقيدة المسيحية. ذلك أنّه إذا ما كانت المسيحية المتشددة تعتبر الإسلام بدعة، فإنّ الإسلام المتشدد اعتبر بعض المعتقدات الأساسية في المسيحية تجديدًا خالصًا: كفكرة التثليث، وفكرة المسيح بوصفه ابن الله. إن ميراث الصليبية لا يزال حيًّا، كما يمكن القول، على كلا طرفي القسمة المتشددة.

5

ظهر الاستشراق في عام 1978، تلك اللحظة الدقيقة من التاريخ العالمي، ومن تاريخ التركيب الديموغرافي وإعادة تنظيم الوضع السياسي في الولايات المتحدة، ومن تاريخ الإنتاج الفكري في البلدان المتروبولية عمومًا. وكلّ جانب من هذه الجوانب يستحقّ شيئًا من التعليق لأنّ لكلّ منها تأثيره على الكيفية التي قرئت بها الكتب، وعلى الكيفية التي تدخل بها هذا الكتاب على وجه التحديد في التاريخ الفكري.

في عام 1978، كان قد انقضى العقدان الثوريان العظيمان اللذان كانا قد استُهلّا - بصورة تقريبية - بانطلاق حرب التحرير الجزائرية في عام 1954 وبلغا ذروتها بتحرير ساينغون في عام 1975. أنت لحظة التحوّل مع هزيمة الجبهة الشعبية المتحدة في تشيلي عام 1973، لكننا لم ندرك ذلك في حينه، لأنّ حركات التحرر في الهند الصينية وفي المستعمرات البرتغالية في أفريقيا كانت لا تزال في حالٍ من التقدم. ومن ثمّ أحدثت ثورتا 1978-1979، في إيران وأفغانستان، ذلك التحوّل الذي لا سبيل إلى الخطأ فيه. فالسيطرة الخمينية في إيران كانت واحدة من تلك الحالات النادرة التي تكثفت فيها الثورة والثورة المضادة في اللحظة ذاتها. وفي أفغانستان، أخبر بلد يشهد ثورة بقيادة شيوعية، راح التاريخ يعيد نفسه بصورة تراجيدية وساخرة على السواء، كما تقول عبارة ماركس الشهيرة. فإذا ما كانت الثورة الإيرانية قد قدّمت الدليل على هزيمة اليسار في الشرق الأوسط هزيمة حاسمة وعلى تصاعد هيمنة الأصولية الإسلامية الأيديولوجية في المنطقة بكاملها، فإنّ التاريخ بوصفه تراجيديا ومسخرة في أفغانستان ساهم مساهمة كبيرة في انهيار ما كانت عليه الاشتراكية في بلدان الكوميكون، ممهّداً الطريق أمام البريسترويكا في الاتحاد السوفياتي أولاً، ثمّ على المستوى العالمي بعد ذلك. بل إنّ تدمير بغداد الوحشي في عام 1991، ذلك التدمير الأسوأ منذ نهَب المغول تلك المدينة في القرن الثالث عشر، والذي جاء كأعطية من أعطيات هذه البريسترويكا العالمية، إنّما يدفع المرء إلى أن يتذكّر ماركس مرّة أخرى، فالتاريخ، كما تقول عبارة ماركس الشهيرة في مراسلاته حول برنامج غوتا، لا يفضي بالضرورة إلى الاشتراكية، فقد يفضي إلى البربرية على نحوٍ لا هوادة فيه.

ذلك كله أتى لاحقاً، لكنّ ما حقّقه نهاية العقدين الثورين الأنفين تمثّل، قبل كلّ شيء، بإمالة الكفّة داخل البلدان المتروبولية مزيداً من الإمالة نحو اليمين. فشهدت البلدان الأنكلوسكسونية صعود أشدّ الأيديولوجيين رجعيةً إلى سدة الحكم، ريغان وتاتشر، وهُزِمَت الحركات المطالبة بالعدالة الاجتماعية والعرقية في الولايات المتحدة، ووضعت هزيمة إضراب عمال المناجم في بريطانيا حدّاً للنضال العمالي هناك لسنوات تالية. بل إنّ الديمقراطية الاجتماعية ذاتها سرعان ما هُزِمَت في ألمانيا واسكندنافيا، في حين خضعت في إيطاليا، بقيادة كراكي،

للميمقراطية المسيحية، في الوقت الذي تراجع فيه الحزب الشيوعي الإيطالي قبل أن ينفكك، بعد عام 1976، تفككًا حاسمًا. وإذا ما كانت الديمقراطية الاجتماعية قد صعدت إلى سدة الحكم في فرنسا، فإنها لم تبقى فيها إلا بالتوجه بعيدًا نحو اليمين ذلك التوجه الذي أداته بعض المواقف المستقلة داخل الديغولية ذاتها. أما في المناطق الرأسمالية المتخلفة، فكانت التطورات أوفر بكثير وأشدّ راديكالية في تواريخ تلك البلدان من أن توجز في مثل هذا الحيز الضيق، لكن ما جرى في شبه قارتنا يمكن أن يعطي مؤشراً على هذا الصعيد. فالطبعة البوتوية⁽⁶¹⁾ من الديمقراطية الاجتماعية الشعبية حلّت محلّها في البداية، في عام 1977، دكتاتورية عسكرية إسلاموية قبل أن تعاود الظهور لبرهة على شكل مسخرة في ظلّ نظام ابنه علي بوتو، بيناظير. وفي بنغلادش، سرعان ما تبدّد المحتوى التقدمي الذي اتّسم به النضال التحرري، مفضيًّا إلى نظام الضباط اليمينين الذين سبق لهم أن خدموا في الجيش الباكستاني وتلقوا تدريبهم في قاعدة Fort Bragg العسكرية في الولايات المتحدة، وأرملة أحد هؤلاء الضباط هي الآن رئيسة الوزراء. أما في الهند، فتمّ احتواء الشيوعية في مواقعها الماطفية، وتعرّض الاندماج الاجتماعي القائم على الأفكار الغاندية حول التسامح الديني لهجمات متزايدة، باسم غاندي نفسه في بعض الأحيان. كما أفرغت النماذج النهروية⁽⁶²⁾ في الديمقراطية البرلمانية ونظام الحكم العلماني والسياسة الخارجية المحايدة من مضمونها، وعملت سلسلة كاملة من التوجهات الرديئة، بادئة بحالة الطوارئ التي تعود إلى أواسط سبعينيات القرن العشرين، على جرّ البلاد وكامل خطابها السياسي والاجتماعي نحو اليمين بصورة تدريجية وحاسمة.

هذا الهجوم العالمي لليمين، والتراجع العالمي لليسار، وتراجع ما كان تقديمًا حتى في قوميتنا الممتدة المكروسة، هو الخلفية الأساسية لأيّ تحليل لبنية التاجات الفكرية وتلقّيها في زمتنا. ففي هذا الوضع العالمي المعداد تنظيمه كان أن شهدنا، في البلدان البرجوازية جميعًا، تصاعد سيطرة نوع جديد تمامًا من

(61) نسبة إلى ذو الفقار علي بوتو. (المترجم)

(62) نسبة إلى جواهر لال نهرو. (المترجم)

المثقف ضمن تشكيلة ظلت تسمي نفسها يسارًا. والصفة المميزة لهذا المثقف الجديد هي أنه راح يستمد شرعيته اليسارية من الإشارة المتواصلة والحماسية إلى العالم الثالث وكوبا والتحرر الوطني وما إلى ذلك، إنما مع معاداة للشيوعية صريحة ومزدرية، من دون أن ينسب نفسه في معظم الأحيان حتى إلى ذلك التقليد الآخر الذي تحذر أيضًا من الماركسية الكلاسيكية، أعني الديمقراطية الاجتماعية، أو إلى أي حركة عمالية مهما تكن، مع اتخاذ موقف مناهض للبرجوازية باسم ضروب رجعية صريحة من اللاإنسانية التي تنطق من ضمن التقليد النيتشوي وتتكاثر الآن تحت يافطة مناهضة الإمبريكية، ومناهضة التاريخانية، والبنوية وما بعد البنوية، ولا سيما ليفي شتراوس، وفوكو، ودريدا، وغلوكسمان، وكريستيفا وهلم جرا. والحال، إن استقامة مسيرة أناس مثل ريموند وليامز لتبدو الآن مؤثرة ومشجعة قبالة هذه الضروب من اللاإنسانيات الرجعية، التي احتلت كامل طيف النظريات الثقافية.

سوف أعود حالًا إلى ضروب أخرى من النزعات، لكن مسألة اللاإنسانية النيتشوية هذه تحظى ببعض الأهمية الحاسمة هنا. وذلك أن الطريقة التي يتناول بها سعيد ماركس والتي سأعود إليها في الفصل التالي، تبدي اتساقًا متوترًا مع سلطة نيتشه ومرجعياته، التي يتم استحضارها بصورة غير مباشرة من خلال فوكو، حيث يُبنى الكتاب بكامله حول فكرتي التمثيل والخطاب. وهذا ما يظهر بوضوح في مقطع حاسم أورده الآن؛ ففي صفحتين متاليتين، نجد قولين مقتضبين صريحين لا يتسق واحدهما مع الآخر. الأول:

كما حاول هذا الكتاب أن يبين، فإن الإسلام أسيء تمثيله جوهريًا في الغرب...⁽⁶¹⁾

غير أننا نجد في الصفحة التالية مباشرة:

إن فكرتي بكاملها عن هذه المنظومة بكاملها ليست أنها إساءة تمثيل من لجوهر شرقي من الجواهر...

الآن، إنَّ إحلال «الجوهر الشرقي» في الجملة الثانية محلَّ «الإسلام» في الجملة الأولى يوحي بأنَّ ما يسيء الاستشراق تمثيله هو الإسلام ذاته، وليس ضَرْبًا من «الجوهر». غير أنَّ القضية الأساسية الواضحة أشدَّ الوضوح في الجملتين كليهما هي (إساءة) التمثيل، وليست الإسلام أو «الجوهر»، وما يفعله سعيد حقيقةً هو أنَّه يقترب اقترابًا شديدًا من الفكرة النيتشوية التي مفادها أنَّ من غير الممكن قيام أيِّ تمثيل حقيقي صادق لأنَّ ضروب الاتصال البشري جمعاء لا تني تشوِّه الوقائع دائمًا. وما يحدث بين هاتين الجملتين هو أنَّ سعيدًا يطرح السؤال الأساسي: «القضية الفعلية هي ما إذا كان يمكن أن يوجد تمثيل حقيقي لأيِّ شيء». وبعبارة أخرى، هل يمكن أن نتفوه بأقوال حقيقية صادقة؟ ثمَّة تقاليد ضخمة، من بينها التقليد النيتشوي، أنكرت مثل هذه الإمكانية. وثمة تقاليد ضخمة أخرى، من بينها التقليد الماركسي، قالت نعم، الأقوال الحقيقية الصادقة ممكنة، ومواربة سعيد بصدد هذا السؤال الأساسي تُودَّع ما يبدو كأنه صيغة دقيقة، مفادها أنَّ الخطَّ بين التمثيل وإساءة التمثيل هو خطٌّ رفيع إلى حدٍّ بعيد دائمًا. وهذا ما يدولي على أنَّه قول خطابي وليس قولًا شخصيًا. فما أراه، في الواقع، هو أنَّ هذا القول يتمي مباشرة إلى التقليد الفلسفي النيتشوي، وأنَّ إدوارد سعيد، الذي هو هنا في خضمِّ كتابة تاريخ للاستشراق، إنَّما ينسب نفسه إلى نوع جديد من كتابة التاريخ راح يزرع في هذه الفترة ويتخطى كثيرًا ما اعتاد عليه المؤرِّخ الإمبريقي من استنطاق للدلائل المتاحة ونماذج التأويل المقبولة ومن تشكيك بها، داخلًا العالم النيتشوي الذي لا يقتصر على مساءلة البنى الوضعية وحدها بل يتعدَّها إلى مساءلة وقائعية الوقائع ذاتها، الأمر الذي سيقض له أن يدفع عددًا كبيرًا من المؤرِّخين حول العالم - من بينهم، مثلاً، بعض المساهمين الهنود في دراسات التابع - لأن يبدأوا بوضع كلمة «واقعة» بين قوسين.

لنعد الآن، وفي أذهاننا هذا التوضيح، إلى الصفحة 203:

اكتشافات الاستشراق الموضوعية - وهي عمل عدد لا يُحصى من الباحثين الذين نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، وجمعوا القواعد، ووضعوا المعاجم، وأعادوا بناء حقب منسية، وأنتجوا معرفة

يمكن تحرّرها وضعياً - كانت مشروطة دائماً ولا تزال بواقعة أن حقائق
الاستشراق، شأنها شأن أيّ حقائق تنقلها اللغة، متجسّدة في اللغة، وما
حقيقة اللغة سوى أنّها، كما قال نيتشه مرة:

«جيش متحرّك من الاستعارات، والكنايات، وضروب التجسيم،
وباختصار، خلاصة العلاقات الإنسانية وقد حُشنت، ونُقِلَت،
وُزُخِرَت شعرياً وبلاغياً، لبدو للشعب الذي نطق بها، بعد
الاستعمال العديد، راسخة، مكّرمة، ومُلزّمة: ليست الحقائق سوى
أوهام نسي المرء أنّها كذلك».

صورة اللغة هذه باعتبارها عدوةً للتجربة، وهذا التأكيد القاطع أن التمثيل
هو أصلاً ودائماً سوء تمثيل، وهذا التأسي السطحي على استحالة الاتصال
الإنساني الصادق، هو بالطبع مجازٌ رومانسي مألوف خضع لكثير من التضخيم،
أولاً لدى تلك الفلسفات اللا عقلانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل
القرن العشرين التي سبقت ظهور الفاشية ثم مرة أخرى، وبمقياس أوسع،
لدى اللاإنسانويات الرجعية التي سيطرت على كثير من الاتجاهات في الفكر
الطليعي المعاصر. طبيعيّ إذًا، في ما يتعلّق بمعرفة التاريخ، أن تعمل صورة
الاتصال الإنساني هذه، بوصفه خدعة تقع فيها الذات الواهمة، على الحيلولة
دون إمكانية النطق بقول صادق انطلاقاً من أن الدلائل، معيار القول الصادق
في كتابة التاريخ، تكون متحيّزة أصلاً ودائماً بسبب من طبيعة اللغة ذاتها. وإنّه
لذو دلالة أن هذه اللاإنسانويات سيطرت على قَدَرٍ كبير من الأبحاث الأميركية
عشية تلك الضروب غير المسبوقة من الاندماج والتماصك الإمبرياليين اللذين
شهدهما العقد الأخير.

أحسب أن بروز هذا الشكل من اللاعقلانية على هذا النحو الأساسي في
الكتاب الذي لا شك في أنّه الأبعد أثراً بين منظري الثقافة ذوي الميول الراديكالية
يجب أن يدفعنا إلى شيء من التردد والتأمّل، غير أنّه يجب أيضاً أن يعيننا على فهم
بعض الجوانب المتعلقة بتلقيه الحماسي ونفوذه الواسع إلى أبعد الحدود. ذلك أن
ضروب الشجب التي يطاول بها فوكو الإيستيم الغربي أو ضروب الشجب التي
يطال بها دريدا اللوغوس العابر للتاريخ؛ فلا شيء، لا شيء على الإطلاق، خارج

القوة الإيستيمية، أو الفكر المتمركز على اللوغوس، أو الخطاب الاستشراقي، لا طبقة، لا جنس، ولا حتى تاريخ؛ لا موقع للمقاومة، لا مشاريع متراكمة ترمي إلى التحرر الإنساني، فذلك كله تكرر مع الاختلاف، ذلك كله فساد - فساد غربيّ خصوصاً - والاستشراق يظلّ هو ذاته دائماً، مكتفياً بأن يزيد من كونه كذلك بمرور الزمن. إنّ المضاء المانويّ الثنويّ في هذه الرؤى - الدريدية، الفوكوية، السعيدية - لجديرٌ بنيتشه كلّ الجدارة.

لكنّ هذه الرؤية تكتسب، في حالة الاستشراق، مزيداً من السلطة من خلال الطريقة التي تداهن بها أشدّ أشكال القومية العالماثلية تطرفاً وعاطفية. فالكتاب لا ينبس، بالطبع، بأيّ كلمة عن أيّ خطأ من طرفنا، وكلّ ما يمكن لنا أن نذكره على هذا الصعيد - كحتمّ الدم الذي أسلناه أيام التقسيم⁽⁶⁴⁾، مثلاً - ليس سوى أمر باهت وبسيط مقارنةً بهذه القوة الأخرى التي جعلتنا ضحايا وسفّلتنا على مدى ألفين وأربعمئة من السنين أو أكثر. بل إنّ عدم مهادنة هذا الكتاب في هواه العالماثلي لتبلغ في شدّتها حدّاً أنّ الماركسية ذاتها التي كانت تاريخياً سنداً متيناً لكثير من الحركات المناهضة للإمبريالية في عصرنا، يمكن أن تُبَدّل بسهولة، على أنها بنت الاستشراق وشريكة الاستعمار البريطاني. وبمقدورنا أن نتخيّل جيّداً مقدار العزاء الذي توفّره مثل هذه الرؤى لبراءتنا الأصلية والدائمة، ذلك أننا بالنظر إلى ما يحدث بالفعل في بلداننا، نحتاج إلى قدرٍ ضخمٍ من العزاء.

لكنّ الكتاب لم يظهر أولاً في ما يُسمّى «العالم الثالث»، وسلطته العالمية لا تنفصل في واقع الأمر عن سلطة أولئك المنضوين إلى القطاعات المسيطرة من الإنتلجنسيا المتروبولية ممن رفعوه في البداية إلى مصافّ العمل الكلاسيكي الحديث؛ في حين أنّ أشدّ أتباعه حماسة في البلدان المتروبولية هم، بصورةٍ لعلّها تنطوي على التناقض، من ضمن قطاعات الإنتلجنسيا الجامعية التي إما أن تكون منتمية إلى أقلّيات إثنية أو تنسب نفسها أيديولوجياً إلى الشرائح الأكاديمية في تلك الأقلّيات. وسبق لي أن تناولت الصلة بين ظهور مقولة «أدب العالم الثالث» والتغيرات الأساسية التي اعترت أنماط الهجرة منذ أواخر ستينيات

(64) يقصد تقسيم شبه القارة الهندية ونشوء باكستان. (المرجم)

القرن العشرين وصاعدًا، حيث استقرت الآن أعداد كبيرة من المهاجرين الآسيويين بين الشرائح البرجوازية الصغيرة والتقنية الإدارية. فأولئك الذين قَدِموا من حملة الشهادات الجامعية ثم التحقوا بالكليات، خاصة كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، غالبًا ما كانوا من الطبقات العليا في بلدانهم الأصلية. واحتاج هؤلاء، في سياق إعادة تموقعهم في البلدان المتروبولية، إلى وثائق وبراهين تثبت تأكيدهم أنهم كثيرًا ما اضطُهِدوا. ولم تكن الكتب التي تربط الاضطهاد بالطبقة كثيرة الفائدة على هذا الصعيد، ذلك لأنهم لم يكونوا من أبناء الطبقة العاملة في بلدانهم ولم يكن في نيّتهم أن يلتحقوا بهذه الطبقة في بلدانهم الجديدة. ولم يكن ثمة فائدة كذلك في تلك الكتب التي تقول إنَّ أغلبية السكّان في أفريقيا وآسيا عانت الاستعمار، لكنها تقول إنَّ هناك أيضًا من انتفعوا به، ذلك أن كثيرًا من الاختصاصيين الجدد شكّلوا جزءًا من هذه الهجرة كانوا من تلك العائلات الأخرى، والطبقات الأخرى، التي انتفعت بالاستعمار؛ لكنَّ سعيدًا يطرح مسألة المتفعين بالاستعمار هذه بطرائق خاصة جدًا لدى تولّيه راناجيت غُها، كما سنرى بعد قليل.

كانت الانتقادات الماركسية من الانتقادات التي ينبغي التخلص منها، أو تعديلها بشدّة في الأقل، نظرًا إلى ما لدى الماركسيين من عادة الكلام على الطبقات، حتى في آسيا وأفريقيا. ما كان يحتاج إليه الاختصاصيون الصاعدون في هذه الهجرة الجديدة هو سرديات عن الاضطهاد تؤمّن لهم معاملة تفضيلية، ووظائف محفوظة، ورواتب مرتفعة في الموقع الاجتماعي الذي شغلوه؛ أعني، كاختصاصيين من الطبقة الوسطى معظمهم من الذكور. وكان الاستشراق السرد الأمثل لخدمة هذه الأغراض. وحين وجد عدد كافٍ من النساء، بعد ذلك بقليل فحسب، أنهن يشغلن الموقع ذاته، لقبت مقولة «التابع الأنثى العالمالشيء» أشدّ الترحيب والحفاوة. ولعلّي أضيف أنّ هذه المقولة الأخيرة قد لا تكون صالحة للاستخدام داخل الهند، أمّا ذلك النوع من الخطاب الذي يشتمل عليه الاستشراق فلا شكّ في أنّ له استخداماته. على سبيل المثال، فقد غدا من الممكن الآن تحميل الاستشراق كامل المسؤولية عن الطائفية والبنیان الاستعماري. كما يمكن تصوير الطائفة المغلقة ذاتها على أنّها من اختلاق عمليات المسح السكاني والتقارير

الإحصائية، وهذا بالضبط ما يفعله رونالد إندين⁽⁶⁵⁾، وما يبدو البروفيسور بارتا تشاترجي مبالاً إلى فعله⁽⁶⁶⁾. فالاستعمار غداً الآن مسؤولاً لا عن أعماله الوحشية فحسب بل عن أعمالنا الوحشية أيضاً، وهو الأمر الذي يوقر ما فيه الكفاية من الراحة. وفي هذه الأثناء، راح الإلحاح على الهجرة يتعزز باطراد في البلدان المتروبولية. وكنت قد كتبتُ عن واحد من أوجه هذا الإلحاح لدى سلمان رشدي، ومن الجدير بالذكر أن الموضوع ذاته يظهر بضروبٍ من الإلحاح باللغة الشدة في مقالات سعيد الأخيرة، مع عواقب بعيدة الأمد في ما يتعلق بمواقفه السابقة، كما سنرى.

كادت المنظورات التي أطلقها الاستشراق أن تؤدي - في الوعي الذاتي الاجتماعي وإثبات الوجود الاختصاصي للمهاجر والمثقف «الإنني» من الطبقة الوسطى - الوظيفة ذاتها التي أدتها مقولة نظرية نشأت تقريباً في الوقت ذاته، هي مقولة «أدب العالم الثالث». وحقيقة الأمر أن الواحدة منهما افترضت الأخرى وبين الاثنين أغلقت الدائرة تماماً. فإذا ما كان الاستشراق قد كُرس لإلقاء الضوء على العقيدة الفاسدة والاضطهاد الإمبريالي اللذين يمان المعارف الأوروبية برمتها، خارج الزمن والتاريخ، فإن «أدب العالم الثالث» قد افترض به أن يكون سرد الصدق، ومُعتمد الحقيقة المضاد، والعقيدة الصحيحة، والتحرر ذاته. ومثل عقيدة المعرفة الأوروبية الفاسدة، فإن مُعتمد «أدب العالم الثالث» المضاد لا حدود له، لا في المكان ولا في الزمان، لا في الثقافة ولا في الطبقة؛ فرواية من السنغال، وقصة قصيرة من الصين، وأغنية من الهند القروسطية، يمكن أن تُقرأ جميعاً ضمن الأرشف ذاتها: إن ذلك كله «عالم ثالث». وماركس كان «مستشرقاً» لأنه أوروبي، أما رواية لطاغور، مهما تكن معتمدة ومكرسة وفارضة للهيمنة ضمن السياق الثقافي الهندي، فيمكن تدريسها في «أدب العالم الثالث» بوصفها نصاً

(65) يمكن للقارئ أن يجد تعليقات مفصلة على كتاب رونالد إندين (تخيل الهند، Ronald Inden) (1991) *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell)، في مقالتي: Aijaz Ahmad، «Between Orientalism and Il historicism: Anthropological Knowledge of India»، *Studies in History*, vol. 7, no. 1 (1991).
(66) Partha Chatterjee، «Caste and Subaltern Consciousness» in: Ranjit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989).

هامشيًا، خارجًا على المُعْتَمَد، وواقفًا إزاء «أوروبا». والحال، إنَّ النزوع إلى فرض التجانس واضحٌ في الحالتين ككتبيهما. وإذا ما كانت القومية الثقافية هي البافطة التي تُفرض ببناء صريح، فإنَّ توتل «العرق» واضحٌ تحت السطح، ليس بالنسبة إلى الولايات المتحدة وحدها، وهو أمر منطقي، بل بالنسبة إلى التاريخ الإنساني ذاته. وهكذا، فإنَّ سعيدًا الذي طرح «الامتزاق» في البداية بوصفه شيئًا في النفس الأوروبية موسومًا بعيب أنطولوجي أصلي، إنما ينتهي إلى إعلان أنه «في العلاقة بين الحاكم والمحكوم بالمعنى الإمبريالي أو الاستعماري أو العرقي، تكون للعرق الصدارة على كل من الطبقة والجنس... كثيرًا ما شعرتُ أنَّ مشكلة تأكيد الذات والأهمية النسبية لها الصدارة على حاجة المرء إلى أن يُثبت صحَّة أوراق اعتماده النسوية». تلك العبارة الراشحة بالازدراء، «يثبت صحَّة أوراق اعتماده النسوية»⁽⁶⁷⁾، إنما تُعنى بالجنس على نحوٍ محدّد تمامًا، شأنه شأن الإمبريالية التي تُخْتَزَل هي ذاتها إلى «معنى عرقي». في عالم نيتشوي، كلُّ شيء ممكن بالفعل.

6

لا شكَّ في أنَّ تدخّلات سعيد التي تلت نشر الاشتراق كانت كثيرة ومتنوعة. إذ تلا الاشتراق مباشرةً كلُّ من كتابيه قضية فلسطين وغطية الإسلام اللذين تمَّ تصوّرهما صراحةً كمجلدين من سلسلة دشنها الاشتراق. كما يمكن النظر إلى كتابيه بعد السماء الأخيرة ولؤم الضحايا اللذين ظهرا بعد بضعة سنوات، كجزئين من مجموع هذا العمل المتكامل ذاته. كما أحاطت بهذا الصف من الكتب المؤثرة مقالات ودراسات ومراجعات تناولت موضوعات قريبة ونُشِرت في عدد كبير جدًا من الدوريات والمجلات السياسية والصحف، ناهيك بالتدخّلات غير المنشورة التي ألقاها في مؤتمرات علمية ومتديات عامة من كلِّ صنف ولون، بما في ذلك مقابلات تلفزيونية باللغة الأثر ومتعددة حيث يمكن بسهولة أن تشكّل كتابين أو ثلاثة. ولا حاجة بي إلى أن أقول المزيد عن الاشتراق، أمّا غطية الإسلام فهو بلا

Raymond Williams, «Media, Margins and Modernity: Raymond Williams and Edward Said», (67) in: *The Politics of Modernism: Against the New Conformists* (London: Verso, 1989), pp. 196-197.

بهذه الجملة عن «أوراق الاعناء النسوية» يُختم هذا النقاش العام بل الكتاب كله.

شكّ أكثر كتب سعيد مدعاةً للنسيان، نظرًا إلى دفاعه الشديد عن تلك الضروب الإسلامية من السياسة وعن تلك الضروب الخمينية من الجرائم (حيث لم يبدأ سعيد باتخاذ موقف معلّن من الإرهاب الذي طاول عشرات الآلاف داخل إيران إلا بعد الفتوى التي صدرت ضدّ سلمان رشدي). وبخلاف هذا الكتاب، فإنّ كتابات سعيد المعنيّة بفلسطين مباشرة لا تشكّل الجزء الأبقى من عمل سعيد فحسب، بل تشكّل أيضًا، بجميع المقاييس، إقحامًا للكفاح الوطني التحرري في المخيلة الأميركية هو الأشدّ إقناعًا، تلك المخيلة التي لولا ذلك لكانت انفردت بتشكيلها الافتراضات الصهيونية الاستعمارية وحدها.

أما أعمال سعيد في ميدان الدراسات الأدبية والثقافية فهي أعمال وافرة أيضًا، على الرغم من أنّها أشدّ إشكالية بكثير بل ومربكة في بعض الأحيان. ولا شكّ في أنّ العمل الأساسي في هذا المجال هو كتابه العالم والنص والناقد (1983) الذي يجمع بين دفتيه مقالات كُتبت بين عامي 1969 و1981. لكن هناك أيضًا مقالات كثيرة سبق أن ظهرت في دوريات من دون أن تُجمّع في كتاب واحد، فضلًا عن بعض مقالات، كانت قد ظهرت في كتب حرّرها آخرون. ويشتمل الكتاب على مقالتين رئيسيتين في الأقلّ، هما «ريموند شواب ورومانس الأفكار» و«الإسلام وفقه اللغة والثقافة الفرنسية: رينان وماسينيون»، ترتبطان بالاستشراق من حيث الموضوع، على الرغم من الاختلاف الشديد في بعض الصيغ الواردة في هاتين المقاليتين؛ فالمقالة عن شواب، المكتوبة في فترة سابقة من دون أن تظهر في كتاب إلا مؤخرًا، تقدّم قراءة شديدة الغرابة بالفعل، حيث ترى أنّ نظرة الرفق والإحسان التي نجدها في أعمال شواب لا نظير لها في الاستشراق ذاته⁽⁶⁸⁾. وهناك مقالتان أخريان في الكتاب، هما في حقيقة الأمر أكثر مقالاته شهرةً ونفوذًا - «النقد بين الثقافة والمنظومة» و«النظرية المرحلة» - من الواضح أنهما مكتوبتان بعد الاستشراق وتلفتان الانتباه لا لأنهما توضحان تفضيل سعيد لفوكو على دريدا فحسب، بل لأنهما تكشفان ذلك الابتعاد الجزئي الذي ابتعده سعيد

(68) هذه المقالة ظهرت أيضًا كتقديم لكتاب Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Gene Patterson-Black and Victoria Reinking (trans.) (New York: Columbia University Press, 1984).

وهو ترجمة إنكليزية لكتاب شواب الصادر بالفرنسية في عام 1954 بعنوان *La Renaissance orientale*.

عن فوكو. وهو ابتعاد يسهّر اعتماد سعيد على انتقادات فوكو سبق أن أطلقها كل من بولانتزاس⁽⁶⁹⁾ وتشومسكي اللذين يستشهد بهما سعيد مباشرة، حيث نجد أن جزءاً مما راح يقوله الآن عن فوكو يشبه شبهاً غريباً بعض النقاط التي طرحها آنفاً بصدد الاشتراق ذاته. فالمقتطف التالي من «النظرية المرحلة» الذي قُصِد منه أن يعبر عن تحفظات حيال فوكو وفكرته عن القوة، يكاد ينطبق تماماً على سعيد نفسه وتصوّره للاشتراق:

إنّ توق فوكو لثلا يقع في شرك الاقتصادوية الماركسية إنّما يسوقه إلى طمس دور الطبقات، دور الاقتصاد، دور التمرد والثورة في المجتمعات التي يتناولها... المشكلة هي أنّ استخدام فوكو لمصطلح القوة بفرط في تنقله من مكان إلى آخر، مبتلعاً كلّ عقبة في طريقه،... طامساً التغير ومُعَمِّياً على سيادته المادية الدقيقة... تاريخ فوكو هو في النهاية تاريخ نصّي أو الأخرى مُضَفّى عليه الطابع النصّي، وصيفته هي تلك الصيغة التي كان بورخيس ليجدها مألوفة... فهي [أي حفريات فوكو] لا تترك أدنى مجال للحركات الصاعدة، أو الثورات، أو الهيمنة المضادة، أو الكتل التاريخية⁽⁷⁰⁾.

نظراً إلى عدم اتصال هاتين المقاليتين بالجوانب التي أعنى بها هنا من عمل سعيد إلا على نحوٍ عارض، فإنني لن أقدم أيّ قراءة لتلك التجاذبات الوجدانية اللافتة التي نجدها فيهما؛ وفي أي حال، من غير الممكن لدراسة واحدة - ولو كانت طويلة مثل هذه - أن تتناول تناولاً مفصلاً كلّ أمر مهمّ في نتاج يمثل هذه الضخامة والتميز والتنوع.

Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, Patrick Camiller (trans.) (London: New Left Books, (69) 1978).

يوحّيه بولانتزاس في هذا الكتاب نقداً لفوكو من موقع ماركسي لكنه يحاول أيضاً أن يجد أرضية مشتركة بين الاثنين. يُنظر خصوصاً ذلك المطلب المخصّص لـ «القانون» في البحث الأول وكذلك المطلب الموسوم «نحو نظرية علائقية في السلطة؟» في البحث الثاني. ولعلّ هذا النقد، في هذا الكتاب الذي هو الأشد انتقائياً من الناحية النظرية بين كتب بولانتزاس جميعاً، لم يكن مناحاً لسعيد حين كان يكتب الاشتراق.

Said, *The World, the Text, and the Critic*, pp. 244-246.

(70) يُنظر:

هذا الابتعاد عن فوكو يُكرّر في المقالة الأحدث، يُنظر: Edward W. Said, «Foucault and the Imagination of Power», in: David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

مع أنّ هذه المقالة لا تصل أيضاً لما وصل إليه بولانتزاس في انتقاداته.

حقيقة الأمر أن هذا الابتعاد الجزئي عن فوكو هو واحد بين عدد من التحولات التي طرأت على كتابات سعيد في الآونة الأخيرة. بما في ذلك تراجعها عن الموقف النيتشوي الذي يرى إلى التمثيلات جميعاً على أنها ضروب من سوء التمثيل واعترافه، المرتبط بذلك، باحتمالات المقاومة من خارج الخطاب الاستعماري. لكن إعادة سعيد قراءة كل من فوكو ودريدا، ونقاط التقائه الكثيرة مع مواقف ما بعد حداثة شتى، إنما تبلغ ذروتها في إلحاحه على أن المهمة المزدوجة الملقاة على عاتق المعرفة المسؤولة تتمثل في مقاومة الضغط الذي تمارسه كل من الثقافة السائدة وما شاعت تسميته الآن «المنظومة»، و«النظرية»، و«النظرية الكبرى»، و«المعرفة المنضبطة» وسوى ذلك من النعوت الكثيرة المتلونة - التي غالباً ما تشير إلى الماركسية بوجه خاص، وكذلك أيضاً إلى أي طريقة أخرى من طرق «الكيونة» - في - العالم» تسعى إلى تأكيد قابلية التاريخ للفهم نظرياً وسردياً، وتعتمد من ثم إلى تحديد القوى الجمعية الفاعلة (كالطبقة، والجنس، والأمة) بوصفها حوامل المقاومة والفعل السياسي. فمثل هذه المنظومات تُرفض جميعاً، على الطريقة ما بعد الحداثيّة المميّزة، حيث لا يمكن المقاومة أن تكون سوى مقاومة شخصية، صغيرة، لا يشترك بها سوى عدد ضئيل ومحدّد من الأفراد الذين يصادف أن يجتمعوا معاً، خارج ما يُسمّى «السرديات الكبرى» سرديات الطبقة، والجنس، والأمة⁽⁷¹⁾.

تجاذبات سعيد على هذا الصعيد واضحة في «النظرية المرحلة»، لكنها في مقالاته «خصوم، جمهور، أنصار وجماعة»⁽⁷²⁾ أشدّ تمثيلاً لهذا كله، حيث يسخر سعيد من «الجماعات ذات الرقابة الذاتية، والطهارة الذاتية التي أقامها حتى الخطاب الماركسي، شأنه شأن الخطابات المنضبطة الأخرى»، ثم يتابع كي يحدّد

(71) هذا الإلحاح على «المقاومة» خارج «السرديات الكبرى» لا يختلف كثيراً عن الإلحاح الذي يديه فوكو (مدعوًا جزئيًا بدولوز) في أماكن كثيرة جدًا، بما في ذلك المقابلات المنشورتين كفضلين ختامين في: Michel Foucault, *Language, Countermemory, Practice*, Donald Bouchard (ed.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).

Edward W. Said, «Opponents, Audiences, Constituencies and Community», *Critical Inquiry*, (72) no. 9, (1982).

Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays in Postmodern Culture* (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983), pp. 135-159.

ما يعتبره مشروعاً أساسياً ينبغي طرحه ضد طابع الماركسية «الانضباطي»... الخ: «استعادة الطاقة غير المتسللة لدى الذاكرة والذاتية التاريخيتين الحيتين... حكاية قصص أخرى غير القصص المتسللة أو الأيديولوجية الرسمية التي أنتجتها القوة المؤسسية». والحال، أنني لست واثقاً مما تعنيه حقاً هذه الصيغة الأخيرة، غير أنه ليس من الظلم، باعتقادي، أن نقول إنَّ المعنى الذي يُقال فيه إنَّ الماركسية «ذات رقابة ذاتية، وطهارة ذاتية»، و«منضبطة»، و«مؤسسية»، و«أيديولوجية»، إنما ينطبق حتماً على اتجاهات محدّدة - ولا سيما الاتجاهات الاشتراكية - ضمن النسوية أيضاً. بل إنَّ الانتقائية النظرية لا تلبث أن تنفلت من عقالها على نحو متزايد: حيث يمكن لضروب كاسحة، ما بعد بنوية من رفض الماركسية أن تُطلق باسم غرامشي، مستخدمة مصطلحات مستمدة من التوسير صراحة، مع قوائم بأسماء شعراء شيوعيين مثل إيميه سيزار، وبابلو نيرودا، ومحمود درويش كي تبيّن مواقع المقاومة.

لكنّ التحول الأكبر هو في مسألة القومية. ففي السنوات التي تلت صدور الاشتراكي مباشرة، لم يكن من الممكن تمييز موقف سعيد من موقف القوميات الثقافية العالمية الصريحة، حيث اعتدنا سماع سردية عن الإنتم الأوروبي والبراءة غير الأوروبية هي سردية لا تعرف إلى النقد الذاتي سبيلاً. لكنّ ذلك تغيّر على نحو دراماتي، بدءاً من عام 1984 تقريباً، ليغدو رفضاً متزايد الحدة للقومية، والحدود القومية، والأمم ذاتها، حتى صار من المبرّر للمرء الآن أن يحترس بالمثل من تطرّف هذا الموقف المعاكس. والمميّز في هذا الصدد هو أنَّ الأقوال الكاسحة عن «الأمّة» و«الدولة» بوصفهما «هويتين قسريتين» غالباً ما تُردّ إلى جانب تأكيدات مدوّة على التحرر الوطني، وعلى الانتفاضة الفلسطينية بوجه خاص، وحقّ الشعب الفلسطيني في أن يحصل إمّا على دولة وطنية خاصة به أو على فرصة العيش المتكافئ والمتساوي في دولة ثنائية القومية. والحال، إنَّ هذا التجاذب الوجدانيّ المشامي حيال الأمّة والقومية - مقترناً بتحوّل أشدّ إدهاشاً من الرفض المطلق لـ «الغرب» إلى الجزم المطلق بالمثل بأنّ العمل الموثوق الوحيد الذي يمكن إنجازه في أيامنا يجب أن يكون (أ) من أصل عالمي، إنما متضافراً مع (ب) موقع متروبولي - هو تجاذبٌ جدير بشيء من التمهيص. وليس غريباً

على هذا الأساس أن يكون المثقف الذي يورده سعيد كمثال يُختَدَى في أيامنا هو رانا جيت غُها الذي يُطَرِّى على كُلِّ من أصله الأول كابن للطبقة العليا الهندية وموقعه اللاحق في الجامعة المتروبولية، لكنَّ إشارة سعيد من خلال ذلك إلى ذاته وسيرته تبقى واضحة لا سبيل إلى الخطأ فيها⁽⁷³⁾.

من مقالات سعيد الكثيرة التي ظهرت في المجلات خلال العقد الماضي أو ما يقاربه ولم تُجمَع معاً بعدُ في كتاب واحد ثمة دسنة أو ما يقاربها من المقالات التي تتناول موضوع العلاقة بين الإمبريالية والأدب (بصورة أساسية). وبعض هذه المقالات تتناول شخصيات مُعْتَمَدة ومكرّسة إلى حدٍّ بعيد (جين أوستن، كيلنج، يتس، كامو، فيردي)؛ وبعضها الآخر ذو اهتمام أعم. ومن تلك التي تتناول شخصيات فردية، فإنَّ مقالة سعيد عن فيردي⁽⁷⁴⁾ هي المفضلة لديّ، ليس لأنني متضلع من اللغة الأوبرالية، أو سبق لي أن شاهدت أوبرا عابدة قط، بل لأنني أوافق تمامًا رأي سعيد بالغ الإقناع. فمن خلال المعارف التي راكمها في سياق كتابة الاستشراق، وكفاءته العظيمة كعازف بيانو وشغفه بالأوبرا، هو مؤهل أحسن التأهيل لأن يكتب عن هذه الرائعة من روائع الموسيقى الكلاسيكية الأوروبية التي أُلِّفَت خصيصًا لمناسبة افتتاح قناة السويس، وقد أنجز هذه المهمة بحوية وذكاء نادرين. لكنني مضطر مرة أخرى إلى أن أتخطى قراءاته لمؤلفين محدّدين باتجاه الصنف الثاني ذي الاهتمام الأعم، فأتفحص اثنتين منها فحسب: الأولى هي «أشكال، تشكيلات، تبدلات في الشكل»، التي اقتبستُ منها أعلاه، والثانية هي «مثقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»⁽⁷⁵⁾. ومن بين الاثنتين، يبدو أنَّ «أشكال، تشكيلات، تبدلات في التشكيل» هي الأبرك وكانت قد أُلِّقيت في الأصل كمحاضرة في مؤتمر

(73) رانا جيت غُها، رئيس تحرير سلسلة دراسات التابع، دَرَس مادة التاريخ لسنوات عدة في جامعة سنكس في بريطانيا العظمى قبل أن ينتقل عام 1980 إلى الجامعة الوطنية الأسترالية، في كانبرا. من أبرز مؤلفاته: *Ranajit Guha: A Rule of Property for Bengale* (Delhi: Orient Blackswan, 1963); *Elementary Aspects of Peasant* (New York: Oxford University Press, 2005) and *Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

Edward W. Said, «The Imperial Spectacle», *Grand Street*, vol. 6, no. 2 (Winter 1987). (74)

E. W. Said, «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture», *Raritan Quarterly*, vol. 9, (75) no. 3 (Winter 1990), pp. 27-50.

رابطة دراسات الكومنولث الأدبية واللغوية الذي عُقد في جامعة كنت في شهر آب/ أغسطس 1989. ومثل هذه الروابط عادةً ما تكون محافظة إلى حد بعيد، ما يدفعنا إلى الاحتفاء بكثير من الأشياء الراديكالية التي قالها سعيد في مقاله. إلا أن اهتمامي بهاتين المقاليتين هو من نوع مختلفٍ بعض الشيء.

تنمُّ هاتان المقاليتان، شأنهما شأن سواهما من المقالات التي كتبها سعيد في السنوات الأخيرة، على ضروب من التقدم بالقياس إلى الاشتراق. فليس ثمة دليل، على سبيل المثال، على أن سعيداً كان قد قرأ أي عدد مهم من الكتاب غير الغربيين حتى بعد نشر ذلك الكتاب [الاشتراق]. وبخلاف ذلك، فإن كتابات سعيد الأخيرة تشمل على إحالاتٍ متكررة إلى شخصيات أساسية في المُعْتَمَد المضاد الخاص بـ «أدب العالم الثالث»، على الرغم من أن أيًا من هذه الشخصيات لا يتم تناوله بذلك الانهماك والقراءة العلمية التي غالبًا ما يديها سعيد بصدد الشخصيات المُعْتَمَدَة الغربية؛ ففي الحالات النادرة التي يشير فيها بالفعل إلى نصوص محدّدة - كما في حالة جورج أنطونيوس ورنانجيت عُها في المقالة التي سنناقشها حالاً - لا نجد أن أي نص من هذه النصوص يحظى من سعيد بذلك النوع المُفَصَّل من التمهيص الذي يسخو به في العادة على عدد كبير من الكتاب الأوروبيين، من سويفت إلى رينان إلى شواب إلى كيلنغ. وإلى ذلك، توسع انشغال سعيد، كناشط وباحث، بحركة التحرر الوطني الفلسطينية ليشمل تعبيره المتكرر عن التضامن مع الحركات المناهضة للاستعمار عمومًا، وعن احترام راسخ للشخصيات التي ارتبطت بهذه الحركات. لكنَّ هذه المكاسب الجزئية على صعيد الالتزام والتعاطف إنما تقف في علاقة خاصة ومتناقضة مع الغضب الواضح والعنيد المُكْتَسَب حديثًا على شعوب آسيا وأفريقيا و«العالم الإسلامي» ومجتمعاتها وحدودها القومية، وجماعاتها القارئة، وآدابها؛ ومع ذلك التفضيل الهائل الذي يفضّل به سعيد حفنةً من الكتاب، هم على وجه الدقة أولئك الذين يعيشون الآن في الغرب، على تلك المجتمعات والآداب، وكذلك مع التصور الذي يرى إلى «المركز الغربي» على أنه الموقع الوحيد الذي يمكن أن تجري فيه الآن «الصراعات حول تصفية الاستعمار». إن ضخامة هذا التحول لهي مُفاجئة بالفعل. يبدو أن العداء الأميركي المتواصل تجاه العالم العربي من جهة، وفتوى الخميني بإهدار دم سلمان رشدي من جهة أخرى، متضافرةً مع عدم وقوف معظم

البشر في آسيا وأفريقيا والعالم العربي إلى جانب رشدي، يبدو أن ذلك كله هو الذي ولّد هذا القَدْر غير العادي من الغضب الشديد على الغرب وغير الغرب على حدّ سواء. مع بروز شخصية الكاتب المتوحد في المدينة الغربية - وقارئ الروايات غير الملزم في المدينة ذاتها - بوصفه الشخصية الخلاصة الوحيدة.

7

لا تظهر هذه التجاذبات الوجدانية بكامل وضوحها إلا في محاضرة سعيد في رابطة دراسات الكومنولث الأدبية واللغوية، غير أننا نجد بعض الصياغات الأساسية في مقالة سعيد «مقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»، التي ستناولها أولاً. فالنصف الأخير من هذه المقالة يتألف من توصية في محلّها تماماً بأن يأخذ القراء الغربيون الكتاب غير الغربيين على محمل الجدّ. غير أن الثقل الأساس لسجل هذه المقالة يتركز على تمييز بالغ الغرابة بين مَنْ يُسمّون بالمشقّفين «الاستعماريين» والمشقّفين «ما بعد الاستعماريين»، وعلى إحالات مقتضبة إلى كتب أربعة ندعم مثل هذا التمييز الجارف بين الموقعين؛ وعلى قطع مدوّ بضرورة اكتساب «التقنية» الغربية وموقع شخصي في «المركز الغربي» كشرطين مبقيين لـ «التمرد» و«الصراع حول تصفية الاستعمار». غير أننا قبل أن نأتي إلى ذلك كلّه، قد يكون من المفيد أن نشير إلى الخفّة التي تُطلّق بها التعميمات، كما في هذه الفقرة اللافتة التي يفتتح بها سعيد المقطع الثالث من مقاله:

لا تقتصر مقاومة الإمبريالية، بالطبع، على القوى المسلحة أو عصابات حرب الفوّار وحدها. فهي مرتبطة أساساً بالقومية وبإحساس ناشئ بالهوية الدينية أو الثقافية أو الوجودية المضطهدة. وثمة في مدفن عظماء هذه المقاومة مقاتلون عظماء مثل عبد القادر الجزائري، وأنبياء ورجال دين مثل المهدي وغاندي، وكوكبة من الكتاب القوميين - طاغور، ييش، نيرودا، إيميه سيزار، ليوبولد سنفور - وعشرات من الشخصيات الثقافية مثل مارتني، مارياتيجي، فانون، كابرال وآخرين، ممّن لا يمكن التقليل من شأن دورهم الكبير في خلق خطاب جديد وبديل⁽⁷⁶⁾.

إنَّ ظهور غاندي ضمن صنف «الأنبياء ورجال الدين» هو أمر غريب ونافر. ثم إنَّ تأكيد «القومية»، هنا كما في أمكنة أخرى كثيرة، ينمَّ على علاقة لافئة مع فضح زيف الهوية القومية الذي سنراه في المقالة الأخرى. لكنَّ اهتمامي هنا هو بتلك القائمة المؤلفة من أحد عشر اسمًا، على طريقة الخلانط ما بعد الحداثية، وتشكُّل جزءًا من «آخرين» لا يجري تحديددهم، وتجمع معًا شيوعين ومعادين للشيوعية، دعاة لللاعنف وماركسيين، خمسة منهم إمَّا أنهم قادوا حرب غوار أو شاركوا فيها، لكنهم يُجنَّدون جميعًا من أجل طرح الفكرة التي مفادها أنَّ الإمبريالية هي أساسًا ظاهرة ثقافية تنبغي مناهضتها من خلال خطاب بديل. فمن الواضح أنَّ ما هو مهمُّ في شأن كابرال هو موقعه الخطابي، وليس أنَّه أطلق وقاد كفاخًا مسلحًا أسفر عن تحرُّر بلاده وساهم مساهمة حاسمة في تحرُّر جميع المستعمرات البرتغالية في أفريقيا، ناهيك بانهيار الفاشية في البرتغال ذاتها.

مسلحًا بهذه النظرة، يمضي سعيد بعد ذلك إلى تحديد مواقع نوعين من المثقف: الاستعماري وما بعد الاستعماري. وهو يناقش، جملةً، أربعة كتب؛ إذ يقع في صنف المثقفين الاستعماريين كلٌّ من س. ل. ر. جيمس، الشيوعي الترينيدادي وصاحب الكتاب الشهير اليعاقبة السود، والمؤرخ القومي العربي جورج أنطونيوس، صاحب الكتاب الشهير بالمثل بقطعة العرب. أمَّا في صنف المثقفين ما بعد الاستعماريين فيأتي كلٌّ من الكاتب الماليزي العطاس والكاتب الهندي غُها. وبهؤلاء الأربعة تكون الكرة الأرضية قد غُطيت على نحو مُحكَّم، وكذلك الأيديولوجيات السياسية، ولا سيما الماركسية والقومية. ومن الضروري، قبل أن نأتي إلى فحوى استخدام سعيد في هذا السياق وما فيه من اعتباط، أن نوضح ما يعنيه فعليًا في النظرية السياسية هذان المصطلحان «استعماري» و«ما بعد استعماري». ذلك أنَّهما المقولتان التحليليتان الأساسيتان اللتان تُستخدمان في تحقيب التاريخ الخاص بحكم شعوب بلدان معينة من قِبَل الطبقات الحاكمة في بلدان أخرى؛ وفي تناول التحولات الجوهرية المرتبطة بتصفية الاستعمار ما يعتري أشكال الدولة والعلاقات بين تشكيلات قومية مختلفة، ووحدات رأس المال، والطبقات، والاقتصادات. وفي تناول إعادة التنظيم الداخلية لملاك الدولة، وأشكال الحكم والتملُّك فضلًا عن إعادة تنظيم توزيع فضل القيمة على المستوى

القومي والدولي، لدى قيام حكومات ذات سيادة في المستعمرات السابقة. فهذا التمييز التحليلي يستند إلى الواقعة الأساسية التي مفادها أنّ الطبقة الحاكمة لمستعمرة من المستعمرات موجودة خارج المستعمرة، وأنّ الدولة المستعمّرة هي أداة بيد تلك الطبقة الحاكمة الموجودة في الخارج؛ ومع تصفية الاستعمار، فإنّ هذه السمة البنيوية المميّزة للتشكيكة المسيطر عليها لا تعود سارية المفعول وبذلك تكفّ عن كونها مستعمّرة، بصرف النظر عن أيّ نوع آخر من أنواع التبعية.

لا تستمد هاتان المقولتان معناهما الدقيق، في الفكر السياسي، من إشارتهما إلى تاريخ تصفية الاستعمار بل من إشارتهما إلى التحولات البنيوية المحدّدة التي تعترى الدولة والمجتمع، كما تعترى تراتب جملة التحديدات التي تقوم على أساسها العلاقات بين البرجوازية الإمبريالية والمنتجين المباشرين في الدولة القومية المسيطر عليها إمبرياليًا على الرغم من سيادتها بعد أن كانت مستعمّرة في السابق. من جهة أخرى، فإنّ وصف ناقد ما بأنّه «ما بعد استعماري» مجرد كونه من عصر ما بعد تصفية الاستعمار هو ضرب من الكلام الفارغ؛ فإنّ نغزو موقفًا ثقافيًا مشتركًا من السيطرة الغربية إلى جميع المثقفين الذين بدأوا الكتابة بعد تصفية الاستعمار، وموقفًا مختلفًا بنيويًا إلى جميع أولئك الذين اكتمل تكوينهم الثقافي في ظلّ الحكم الاستعماري، بصرف النظر عن مواقعهم الاجتماعية والسياسية الفردية، هو مثالية رديئة تفسح المجال أمام نوع خاص من التسوية اللاتاريخية بين الأمور. ولعلّي أضيف أنّ هذه الطريقة في استخدام المصطلحين «استعماري» و«ما بعد استعماري» إسقاطًا على الذات، وتعريفًا لمواقع ضمن اختصاص النقد الثقافي، هي الآن طريقة واسعة الانتشار تمامًا بين منظري الأدب.

ليس لهاتين المقولتين أيّ قيمة تحليلية، أو مكانة نظرية، حين تُجنّدان لإضفاء التجانس على بنى للإنتاج الثقافي بالغة التعقيد أو على مسارات الكتاب والنقاد الأفراد أو الشريحة المثقفة العريضة وذاتياتهم، على النحو الذي يقترحه سعيد في مقالته. فبالنسبة إلى مثقفين محدّدين أو مجموعات منهم، يمكن الجوّ الثقافي الاستعماري أن يدوم أبعد بكثير من لحظة تصفية الاستعمار. وبالنسبة إلى سواهم، فإنّ رفض سيطرة البلد المستعمر الثقافية يمكن أن يجري - وغالبًا

ما يجري - قبل انحلال الدولة الاستعمارية الفعلي بكثير، بل إن سِير مؤرخين وأستاذة مثل سوسوبان سركار، وعلماء اجتماع مثل أ. ب. ديساي، ومناضلين ومثقفين مثل إ. م. س. نامبودرياد، فضلاً عن د. د. كوسامبي - عالم الرياضيات، واللغة السنسكريتية، والأنثروبولوجي، ومؤرخ الهند القديمة - هي سِير تغطي سنوات كثيرة من المرحلة الاستعمارية والمرحلة ما بعد الاستعمارية على حد سواء، وما من أحد منهم، إضافة إلى ذلك العدد الذي لا حصر له من سواهم، يبدى ذلك النوع من السمات الجاهزة المكررة التي يعزوها سعيد بكل براعة إلى صنفه الخاص من المثقفين «الاستعماريين» و«ما بعد الاستعماريين». لقد بدأ كوسامبي الكتابة في الوقت ذاته تقريباً مع س. ل. ر. جيمس، وبدأها عرفان حبيب في الوقت ذاته تقريباً مع راناجيت غُها. وذلك الضرب من التمييز الذي يقيمه سعيد لا يقول لنا شيئاً عن هذه المسارات الأخرى. فهو يكتفي بتضخيم الفروق الفردية في التكوين والموقف محوّلًا إياها إلى تنبّطات عالمية شاملة بلا معنى.

ما يقوله لنا سعيد هو أنّ المثقفين الاستعماريين - الذين يعني بهم ببساطة غير الأوروبيين الذين كتبوا خلال المرحلة الاستعمارية، سواء أكانوا قوميين أم ماركسيين - يكتبون دائماً ضمن المنظورات الثقافية للسيطرة الأوروبية، متماهين مع الثقافة الأوروبية وناظرين إلى البلد المستعمر على أنّه «البلد الأم». يقول:

إنّ عالم الخطاب الذي يقطنه أبناء البلد في الكاريبي والشرق العربي هو بالنسبة إلى جيمس وأنطونيوس عالم معتمد اعتماداً مشرفاً على الغرب. ... ليس في عملهما أيّ إحساس بشر يقفون خارج التقليد الثقافي الغربي، بصرف النظر عن مقدار نظرهما إلى نفسيهما على أنّهما يفصحان عن التجربة المعاكسة لدى الشعوب المستعمرة و/أو غير الغربية⁽⁷⁷⁾.

قد يصحّ هذا على الكتاب الأفراد الذين يوردهم سعيد. غير أنّ التعميم المقصود هنا يُجفّل العقل فعلاً، نظرًا إلى تناقضه الواضح أشدّ الوضوح مع ما يعرفه المرء عن كثير من مثقفي المرحلة الاستعمارية الذين لم ينظروا إلى أنفسهم قطّ على

أنهم يقفون بأي صورة من الصور داخل «التقليد الثقافي الغربي». كما أن لا مجال أيضًا لأن يتحقق المرء تمامًا من الكيفية التي يمكن بها لسعيد لاحقًا أن يصف عُهَا صراحةً بأنه «ما بعد بنيوي» في الوقت ذاته الذي يصنّفه فيه بأنه مثال للمثقف «ما بعد الاستعماري» الذي يقف خارج التقليد الثقافي الغربي. فإين هو الحد، كما يتساءل المرء، بين ما بعد البنيوية والتقليد الثقافي الغربي؟ وفي أي حال فإنه يُقال لنا إن المثقفين ما بعد الاستعماريين هم في آنٍ خارج التقليد الثقافي الغربي ويبدون أشدّ التمكن من أسلحة الفكر النقدي الأوروبي، وإنّ تميزهم الفعلي يتمثل في أنهم يوجهون هذه الأسلحة ضدّ معلمهم. أمّا من أحد فعل ذلك في الماضي، خلال المرحلة الاستعمارية! ما يخطر في الذهن هو أن نقد أوروبا في جوانبها الجوهرية بمناهج نقدية جرى تعلّمها في المؤسسات الأوروبية كان تلبية محبّة لدى كثير من الشيوعيين والقوميين في المرحلة الاستعمارية.

الأشدّ دلالة بعد هو طريقة سعيد الخاصة جدًا في منحه مركزية مطلقة أولئك المثقفين من أصل غير أوروبي الذين يتمتعون بقدر رفيع من الكفاءة التقنية واختاروا أن يكون موقعهم في الغرب، سواء في المرحلة الاستعمارية أم في المرحلة ما بعد الاستعمارية:

هؤلاء الأشخاص يخاطبون المتروبول مستخدمين التقنيات والخطابات
وأسلحة البحث والنقد ذاتها التي سبق أن كانت حكراً على الأوروبيين
وحدهم، وراحت تُتخذ الآن إمّا من أجل التمرد أو من أجل المراجعة في
قلب المركز الغربي⁽⁷⁸⁾.

لقد كتب كلٌّ من جيمس («الاستعماري») وُعها («ما بعد الاستعماري») كتبًا مهمة، إلا أن الإشارة إلى كتابة مثل هذه الكتب على أنها أفعال «تمرد» تبدو إشارة مفردة، خصوصًا أن كلمات من هذا النوع لا ينبغي أن تُطبّق على فعل الكتابة إلا باقتصاد وحذر، وإلا فإننا سوف نحطّ لا من قيمة الأفعال وحدها بل من قيمة الكلمات أيضًا. لا شك في أن كتابة فيديل كاسترو «سوف ينصفني التاريخ» أو كتابة ماو تسي تونغ «تقرير هونان» كانتا فعلين من أفعال التمرد، شأنهما شأن فعل الكتابة

كلما تمكّن من أن يمثل تحدياً لبنية الحكم القائمة وخطراً على أمن الكاتب، أما الأعمال البحثية في حوادث أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فلا تنتمي إلى ذلك الصنف. ومن ثمّ، فإنّ نشر عُهاً دراسته عن التسمية الدائمة في أواخر القرن الثامن عشر⁽⁷⁹⁾، تلك الدراسة التي يشير إليها إدوارد سعيد، جاء بعد حوالي ستة عشر عاماً من زوال الاستعمار، بعد أن كانت كميات هائلة من الكتابة في الهند كما في بريطانيا، خلال المرحلة الاستعمارية كما خلال المرحلة ما بعد الاستعمارية، قد أوضحت كم عانت الزراعة الهندية من تلك التسمية. ولعلّ ما يقف هنا وراء مثل هذا النزوع إلى التضخيم والمبالغة في لغة إدوارد سعيد هو تلك الأهمية الكبيرة التي يعزوها إلى مجرد القيام بفعل «مخاطبة المتروبول... في قلب المركز الغربي»، ولعلّ هذه الحاجة إلى الوجود «في قلب المركز الغربي» هي التي تفسّر ذلك الإلحاح على «التقنيات والخطابات وأسلحة البحث والتفقد ذاتها التي سبق أن كانت حكراً على الأوروبيين وحدهم»؛ فحين تكون «مخاطبة المتروبول» هي ما يقوم به المرء، فإنّ من الأفضل لهذا الأخير أن يحوز تلك «التقنيات»، وتلك «الخطابات». (علماً أنّ من الإنصاف لُعها أن نقول إنّّه لم ينتقل إلى «المركز الغربي» ذلك الانتقال الدائم إلا بعد بضعة سنوات من كتابته ذلك الكتاب المُشار إليه). إنّ هذه الهجرة التي يقوم بها الباحث المتفوق من البلدان غير الغربية إلى البلدان الغربية هي ما يُسمّيه إدوارد سعيد بالرحلة إلى الداخل، وهي رحلة يصفها كما يلي:

... تشكّل الرحلة إلى الداخل تنويعاً شائعاً على نحوٍ خاص من تنويعات العمل الثقافي الهجين. ومجرد وجود هذه الرحلة هو علامة على أُممية معاكسة في عصر بنى إمبريالية متمادية⁽⁸⁰⁾.

تلك عبارة دقيقة: «أُممية معاكسة». لكن من سوء الحظّ أنّ جدّتها تعمل على إخفاء واقعة أنّه ما من علاقة في العادة بين «الرحلة إلى الداخل» وأيّ نشاط

(79) التسمية الدائمة (The Permanent Settlement) في البنغال هي اتفاق في عام 1793 بين شركة الهند الشرقية وملّك الأرض البنغال يقضي بشيخ ربيع الأرض والحيلولة دون ارتفاعه، الأمر الذي كانت له عواقبه بعيدة الأمد على كل من الطرائق الزراعية والإنتاج والوقائع الاجتماعية والسياسية. (المترجم)

Ibid., p. 31.

(80)

«معاكس». ما يتحدث عنه سعيد، على نحو يتعذر شرحه، هو «عمل فكري وبحثي من الهوامش، يقوم به إما مهاجرون وإما زوّار، جميعهم معادون عمومًا للإمبريالية»⁽⁸¹⁾. وذلك لا يقارب الصواب ولو من بعيد. فالأغلبية الساحقة من «المهاجرين والزوّار» الذين ذهبوا من «الهوامش» إلى «المركز الغربي» في الولايات المتحدة إمّا لم يضطلعوا بأيّ دور في السياسة والمساعي البحثية وإمّا تحولوا إلى اليمين، وأفضل من يمثلهم في حقل الأدب هي بهاراتي موخرجي؛ إذا ما كانت قلة من هؤلاء قد قدّمت أعمالاً معارضة فلا ينبغي لذلك أن يخفي واقعة أنّ «العمل الفكري والبحثي... [الذي] يقوم به إما مهاجرون وإما زوّار» هو عمل ينسج بصورة طاغية على منوال البحث الأنكلو - أميركي السائد. وبعيدًا عن كون هؤلاء «معادين عمومًا للإمبريالية»، فإنّ يريدون في معظمهم أن يكونوا جزءًا من «المركز»، وآخر ما يريدونه هو «الأممية المعاكسة». ويبدو أنّ إدوارد سعيد لا يعرف جماعات المهاجرين التي يتكلّم مدافعًا عنها، ويبدو أنّ المرء بحاجة بالفعل إلى مسافة بعيدة عن واقع تلك «الرحلات»، التي يُقام بأغليتها الساحقة سعيًا وراء النجاح المادي والمهني، حتى يمكنه حقًا أن يصوغ مثل هذا التصريح الذي يصوغه إدوارد سعيد: «لقد انتقل الصراع على تصفية الاستعمار من الهوامش إلى المركز»⁽⁸²⁾. قوة تلك الكلمة، «انتقل»، تجس الأنفاس. فالصراع ضدّ الإمبريالية ما عاد يجري في البلدان التي تسلّط عليها الإمبريالية فعليًا. لقد غدا الآن عيدًا متنقّلًا، يذهب حيث يذهب الخبراء! وفي مثل هذا الضرب من الصّوغ يغدو «الصراع على تصفية الاستعمار» شأنًا من شؤون الأدب والنقد الأدبي بصورة أماسية، حيث تنسب تلك الإنتلجنسيا الأكاديمية النخبوية لنفسها، في نوع من الفجوة بين الواقع وصورة الذات، دور الطليعة الثورية العالمية. ومع أنّ القول واضح ومحدّد بما فيه الكفاية، إلا أننا نظّل نساءل: ما الذي قدّر لراناجيت عُها على هذا النحو الفريد أن يكون محبوبًا بالقدرة على تمثيل الإنتلجنسيا «ما بعد الاستعمارية»؟

Ibid., p. 30.

(81)

Ibid.

(82)

أول صيغة نجدها بهذا الصدد هي التالية: «إن كتاب غُها هو دراسة أركيولوجية وتفكيكية، على النحو الذي سيميزه الكتاب ما بعد البنيويين (بمن فيهم غُها نفسه...»⁽⁸³⁾. هكذا تبدو الأركيولوجيا (فوكو) والتفكيك (دريدا وأصحابه) وما بعد البنيوية عمومًا ضمانًا للانجذاب الشخصي، كما أن سعيدًا يحدّ كتابة غُها التي تفصح عن قدرته كناقد أدبي: حيث «تحلّ المفارقة الساخرة محلّ السرد»، كما يقول معبرًا عن إعجابه بأسلوب غُها، وحيث تشكّل هذه المفارقة الساخرة أساسًا لما يطرحه من أن كتابة التاريخ «ما بعد الاستعمارية» من ذلك النوع الذي يمارسه غُها كفت عن الانبناء حول السرديات وغدت أشدّ اهتمامًا بكثير باللغة ذاتها. بعبارة أخرى، النقد الأدبي هو الأنموذج المرغوب لكتابة التاريخ.

لكنّ ما يسحر إدوارد سعيد في شأن رانا جيت غُها هو، أكثر من أي شيء آخر، قضية الأصل الطبقي، والموقع الاجتماعي والجغرافي، وما يرتبط بذلك من تضلّع من تقنيات البحث والمعارف الغربية، فإدوارد سعيد لا يتكلّم على مادة كتاب غُها، ويظنّ من غير الواضح ما إذا كان قد قرأ الكتاب. الأخرى، إن ما يتكلّم عليه هو واقعة أن غُها متحدّر من عائلة كانت قد استفادت على نحو واضح من التسوية الدائمة ذاتها التي يوجّه إليها نقده النافر، وأنه انتقل بعد ذلك إلى البلدان الغربية كي يواصل عمله، وأنّ تضلّعه من التقنيات الغربية والأرشفة الغربي يضاها تضلّع أي باحث غربيّ منها. وبنوع من التضخيم البلاغي المميّز للمتقنين العالمثالين المعاصرين الموجودين في «المركز الغربي»، فإنّ سعيدًا بمضي من ثمّ إلى محو التمييز السياسي الجوهري بين الهجرة والمنفى، حين يعلن بكلّ بساطة أن رانا جيت غُها «شخص منفي». لا رغبة لديّ مطلقًا في أن أخالف أحدًا على خياره الشخصي، كما أنني لا أعرف بالتأكيد الظروف التي تدفع شخصًا لأن يهاجر من بلد إلى آخر ولا أرغب في أن أحكم عليها؛ تلك مسائل خصوصية تمامًا. لكنّ من الأفضل، لهذا السبب ذاته، ألا نسيء تمثيل الخيار الشخصي على أنه مصير ناجم عن الاضطهاد. لكنّ «الشخص المنفي» أمر مركزيّ بالنسبة إلى تلك الشخصية التي ينسبها سعيد إلى غُها. ذلك أن هذا التضافر بين الأصل

الطبقي الكومبرادوري، والموقع الغربي، والذات المنفية، والتضلع من التقنيات هو المكان الذي يضع فيه سعيد الطاقات المُتَجِّة والمعارضة لمشروع مدرسة التابع وقدرة هذا المشروع المزعومة على قلب كامل المسار الذي اتخذته جميع المدارس والاتجاهات التي سبق أن عرفها التأريخ الهندي.

إن السياق الاجتماعي لمثل هذا التفضيل الذي يديه إدوارد سعيد حيال رانا جيت غُها هو سياق ذو أهمية كبيرة. فثمة إشارات عديدة في هاتين المقالتين إلى دراسات التابع، غير أنه باستثناء إشارة عابرة إلى تقديم غُها المقتضب في المجلد الأول، فإنَّ سعيداً لا يستشهد بأيّ من النصوص المفردة التي تشكّل هذا المشروع، ناهيك بأن يقدم دلائل على أيّ انشغال تفصيلي بمنطلقاته أو نتاجاته أو، خصوصاً، بما يمكن أن يدلّ على اختلافه عن ضروب أخرى من التأريخ في الهند أو تفوّقه المزعوم عليها. فلا مجال للتحقق مما يُفَرِّدُ العمل ويجعله جديراً بهذا الإطراء والتصدير. وحتى في حالة رانا جيت غُها الخاصة، حيث يذكر سعيد كتاباً محدّداً - هو نظام الملكية في البنغال - ثمة واقعتان تبرزان للعيان. أولاًهما هي أنَّ هذا الكتاب عمل باكر بين أعمال غُها، نُشِرَ قبل عقدين من إطلاق مشروع التابع، ويقوم على بحثه في خمسينيات القرن العشرين في إطار ما يمكن أن ندعوه بتقاليد التأريخ الهندي الأساسية، من دون أن يكون مختلفاً أيّ اختلاف عن المنطلقات المشتركة بين أساتذة مثل سوسويان سركار أو معاصرين تقريباً مثل عرفان حبيب. وما له دلالة أنَّ إدوارد سعيد يظلّ صامتاً ذلك الصمت اللافت حيال أعمال غُها الحديثة المصاغة حقاً بحسب القالب الذي وضعته مدرسة التابع⁽⁸⁴⁾. ومن ثمَّ فإنَّ

(84) كتاب غُها الأحدث عهداً، أوجه أساسية في تمردات الفلاحين في الهند الاستعمارية، هو كتاب أولئك صلة بمقاربة مدرسة التابع («ما بعد البنيوية»، كما يصفها سعيد)، لكن دراسته الموسومة تأريخ هندي للهند: جدول أعمال القرن التاسع عشر ومؤدياته، (Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications* (Calcutta: K. P. Bagchi, 1988)).

ومفاته الممتازة «موت شاندر» التي لعلها أفضل أعماله في ربع القرن الأخير، (Ranajit Guha, «Chandra's Death», in: *Subaltern Studies*, vol. V (Delhi: Oxford University Press, 1987)).

ومفاته الحديثة، الأطول والأشدَّ إشكالية، «سيطرة بلا هيمنة وتأريخها»، (Ranajit Guha, «Dominance without Hegemony and its Historiography», in: *Subaltern Studies*, vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989)).

هي جميعاً أشدَّ تمثيلاً على هذا الصعيد.

سعيداً، على الرغم من إشارته إلى نظام الملكية، لا يشهد بغير التقدير الذي لا يقطف منه سوى تفصيل يتعلّق بالسيرة؛ ومن اللافت أنه لا يكثر بذلك القدر الهائل من الكتابة التي تراكمت في الهند على مرّ عقود حول التسوية الدائمة، قبل كتاب غُها وبعده.

ليس المحتوى الفعلي لما يفعله رانا جيت غُها أو اتجاه التابع عمومًا قضيتنا هنا، ما يهتُنّا هو بناء إدوارد سعيد لهذا المحتوى. حيث يتكوّن لدى المرء انطباع بأنّ الواقعة الأهمّ بالنسبة إليه هي بنية الحوار والتداول واللقاء الشخصي الذي غدا متاحًا في الآونة الأخيرة في الجامعة الأميركية، والحضور المتزايد لجماعة التابع في ذلك الوسط المحدّد، الأمر الذي تعزّز من خلال قضية «ما بعد النبوة». إلا أنّ مصدر الجاذبية الأساس يظلّ هو المصدر السّيري في جميع الأحوال: الأصل الطبقي، التمكّن المميّز من «التقنية» و«الخطاب» والبناء التخيليّ لـ «المنفى»، وما يلحق بذلك من إعادة التوقيع. والمفارقة الساخرة في هذه التفاصيل السّيرية التي يستشعرها إدوارد سعيد شخصيًا ويتحمّس لها أشدّ الحماسة هي أنّ سعيدًا قدّم لنا، ربما من دون رضا رانا جيت غُها، صورة برجوازي نمطي من الطبقة العليا، حيث إنّ هذا النوع من الأشخاص هم الذين تمكّنوا في العادة من استثمار التراكم المحقّق خلال المرحلة الاستعمارية في اكتساب التقنية الغريبة الأحدث، وإطلاق تنافس تعاوني مع البرجوازية المتروبولية، من هوامش الرأسمالية العالمية.

ثمة، بالطبع، مفارقة ساخرة لاذعة بالمثل في التناقض الواضح بين الطريقة التي يمكن لمشروع التابع أن يعرف نفسه بها والطريقة التي يعرفه بها إدوارد سعيد كظاهرة مهاجرة من الطبقة العليا على تنافرٍ مع أصلها الطبقي وموقعها المتروبولي. وبكفي القول إنّ ثمة تساوقًا كبيرًا في هذا السرد للأصل الطبقي، والهجرة بوصفها رحلة إلى الداخل، والموقع المتروبولي المفضّل - لذائد النفي الاختياري في الأغلب وليس النفي المفروض - وما يلي ذلك من تخصص وهجنة («البرمائيات الثقافية» كما يصفها إدوارد سعيد ماديًا) هو تساوق يتخطّى بكثير حدود أيّ خيار شخصي كان يمكن لـ رانا جيت غُها أن يتّخذه أم لا، على الرغم من كونه الشخص الذي يُفرد كمثال. والحال، إنّ واحدة من بعض السمات التي تنقاسمها هاتان المقالتان الحديثان مع

الاستشراق هي أنهما توأسلان الكلام على الحالة الوجودية للقطاعات الأشد تميزاً بين المهاجرين إلى الولايات المتحدة؛ تميزها الطبقي، الوضع المعارض والمحاصر المزعوم، والقدرة التقنية على التعاون كما على المنافسة، الموقع الأكاديمي. لكن ما يلفت الانتباه من حيث مقاصد المؤلف هو واقعة أن التحول من إدانة الغرب جملةً ومن غير هوادة في الاستشراق إلى ما تؤكد هاتان المقالتان الأخيرتان من رغبة جارفة في موقع في الغرب، قد اكمل الآن.

8

إن ميولاً من هذا النوع هي ما يقدمه سعيد في مقاله «أشكال، تشكيلات، تبدلات في التشكيل»، تلك المقالة الأشد تعقيداً بكثير والأشد تميزاً داخلياً والتي تلفت الانتباه بتقديرها العالي للمعتد الغربي المكّرس، وفضحتها زيف ما هو غير غربي، وإطرائها الأنيق للرسالة الحضارية التي تحملها اللغة الإنكليزية، ودفاعها ليس عن لذائذ الأدب الجمالية فحسب بل أيضاً عن الأهمية المركزية التي يتسم بها القص أو التخيل كأداة لاستهلاك العالم. والمدّش في هذا كله هو مقدار معاكسته مواقف كثيرة جداً سبق أن عبر إدوارد سعيد عنها.

يبدأ إدوارد سعيد بإطراء تلك «الخاصية المنعشة التي تسم فكرة أدب الكومولث بحد ذاتها في هذه الأيام»، وهو أمر كليل بأن يدّش كل شخص يساري، لأن كل ما هو خاطئ في مقولة «أدب الكومولث» إنما يبدأ مع فكرة وجود هذا الأدب أصلاً. لكن إدوارد سعيد يجد في هذا البناء مهمة حضارية «منعشة»:

إذا كان لتشكيلات مثل أدب الكومولث أو الأدب العالمي أي معنى، فإن ذلك... ناجم عن تصادمها الشديد لا مع كامل الأساس القومي في كتابة الأدب وحراسه فحسب، بل أيضاً مع الاستقلال المتفطرس واللامبالاة الزائدة اللذين غدا معهما الاهتمام بالأدب الغربية المتروولية ضرباً من المركزية الأوروبية المعتادة.

الآن، إن «أدب الكومولث» هو تقريباً بناء من أبنية المجلس الثقافي البريطاني (The British Council) ومقتصر إلى حد بعيد على زبائنه الذين يؤولونه هم أنفسهم

على أنه ملتقى للتقاليد «القومية» المنفصلة، أما «شدة» التصادم التي ينسبها إليه سعيد فليست سوى خيال في أفضل الأحوال، ومن المدهش في الأقل أن يطرح سعيد هذا الأثر الثقافي المتبقي من آثار الإمبراطورية البريطانية كبديل معقول لـ «الأساس القومي».

علاوة على ذلك، يقول سعيد إن هذه المهمة الحضارية إنما تكمن في التفوق العالمي الذي تتسم به اللغة الإنكليزية: «ما يمنح حقيقة أدب الكومنولث قوتها الخاصة هو أن اللغة الإنكليزية، من بين جميع اللغات في هذه الأيام، هي اللغة العالمية بالمعنى الدقيق للكلمة». ومن ثمّ يستحضر سعيد الكاتب الكيني نجوجي واثونغو للإشارة إلى أن انتشار اللغة الإنكليزية العالمي هذا يمكننا من «تصفية استعمار» عقولنا عبر الدراسة باللغة ذاتها التي استُخدمت لاستعمارنا. وهذا ما يدعو إلى الدهشة أيضًا، لأن نجوجي لم يكفّ عن الإشارة خلال السنوات الأخيرة إلى أن تصفية استعمار عقله تصفية تامة تقتضي منه أن يكتب بلغته الكيكويو، ولأنّ هذا الدور الخبير الذي يُعطى للغة الإنكليزية بوصفها حاملًا للتثوير والثقافة العالمية هو دور مبالغ فيه في الأقل. فمن المؤكد أنّ الحيز الذي تشغله الإنكليزية في الهند الحالية هو حيز أشدّ تناقضًا بكثير: بوصفها في آنٍ لغةً لإنتاج المعرفة، ووسيلة لربط البلد بالتيارات العالمية، حَسَنُهَا وَسَيِّئُهَا، وحدًا ثقافيًا بين الامتياز والحرمان؛ كما أنّها بالنسبة إلى كثير من الطبقة المثقفة ورجال الأدب لغة الحنين إلى الراج (الحكم البريطاني في الهند). غير أنّ إلحاح إدوارد سعيد يتركّز على مسألة الروح الحضارية. وهو يحكي عن زيارة إلى جامعة وطنية في إحدى دول الخليج ثم يمضي، بعد أن يلاحظ أنّ قسم الإنكليزية اجتذب العدد الأكبر من الطلاب، ليتحسّر على شيئين اثنين: أنّ كثيرًا من الطلاب لا يهتمون بالإنكليزية بسبب من أدبها بل لأنها لغة تقنية ضرورية للتقدّم المهني؛ وأنّ «الإنكليزية موجودة هناك في ما بدا أنّه مرجل حار ومضطرب من الصحوة الإسلامية». وكلا هذان التحسّران يستحقّان بعض التعليق:

يجري كلام إدوارد سعيد الأساسي على استخدام الإنكليزية في تلك الدولة الخليجية كما يلي:

ليس هذا كله سوى إنكليزية مقتصرة في النهاية على مستوى اللغة التقنية المجردة بصورة تكاد أن تكون كاملة لا من خصائصها التعبيرية والجمالية فحب بل أيضًا من أي بُعد نقدي أو واع لذاته. فأنت تتعلم الإنكليزية كي تستخدم الحواسيب، وتجنب للأوامر، وترسل التليكات، وتفك مغاليت البيانات وما إلى ذلك. وهذا كل شيء.

لا يخفف من تحسّر إدوارد سعيد أي إدراك لكون الإنكليزية تغدو «لغة عالمية»، تلك الواقعة التي يُحتفى بها لا بسبب «خصائصها الجمالية» أو «بعدها النقدي» - أي ليس بسبب أدبها ونقادها الأدبيين - بل بسبب مركزيتها في المشاريع الإدارية والرأسمالية في أقوى الإمبراطوريات السابقة والحالية، وإذا بسبب كونها لغة الحكم («تلقي الأوامر») والقيادة في تلك الشبكات العالمية من الاتصال عن بعد، والطيران، والإدارة، والشركات عابرة القوميات. والحال، إن الطالب البائس الذي يهزأ به إدوارد سعيد على هذا النحو إنما يختار في الواقع خيارًا عقليًا، في الظروف الخاصة المحيطة به، إذ يتصلع من الجانب التقني للغة وتجاهل جانبها الجمالي.

أما التعليق الأساسي على الحصار الذي تعيشه هذه «اللغة العالمية» وسط «مرجل حار ومضطرب من الصحوة الإسلامية» فيجري كما يلي:

فهي إما لغة تقنية ذات خصائص وسمات أدائية تمامًا، وإما لغة أجنبية ذات صلات ضمنية متعددة بالعالم الأوسع الناطق بالإنكليزية، إنما حيث يكون وجودها مرتكزًا إلى واقع الحماس الديني الناشئ المنظم الأشد أثرًا وهولًا بكثير. ولأن لغة الإسلام هي العربية، تلك اللغة التي تتميز بجماعة أدبية وقوة كهنوتية مُعتبرتين، فإن اللغة الإنكليزية انحدرت كثيرًا...

في مواجهة هذا الخط من قدر «اللغة العالمية» وما طغى عليها من «الحماس الديني الناشئ المنظم»، اصطفت «جماعات مثقفة صغيرة ارتبطت معًا لا من خلال السجال البليد بل من خلال ضروب الألفة، والتعاطف، والحنو». ومن الأعضاء الذين يحظون بأهمية خاصة في هذه «الجماعات المثقفة الصغيرة» ثمة سلمان رشدي الذي دافع عنه سعيد بحماسة شديدة، سواء في هذه المقالة أم في

جميع المنابر العامة التي أُنشئت له، وكان من أسباب هذا الدفاع الحماسي أن «الرواية [الآيات الشيطانية] عُيِّنَت بالإسلام باللغة الإنكليزية وبسبب ما اعتبره جمهور غربي واسع ذنبها الأساس».

تبقى طريقة سعيد في وضع اللغة الإنكليزية في مواجهة اللغة العربية طريقة غريبة. قد يكون صحيحًا في الجوهر أن اللغة العربية توصف في البلدان الناطقة بها بأنها لغة الإسلام (مثلما هي لغة كل شيء آخر)، إلا أنه قد يكون مهمًا أن نتذكر، بقدر ما يواصل سعيد الكلام على أشياء أوسع وأكبر (مثل آسيا وأفريقيا، وأدب الكومنولث، ورشدي و«التهديد الخميني»)، أن الأغلبية الساحقة من مسلمي العالم لا تتكلم العربية ولا تفهمها. بل إن عددًا كبيرًا من الدراسات يبين أن البرجوازية الصغيرة المدنية التي عادةً ما تمثل الحدّ القاطع والشفرة الماضية لدى «الحماس الديني الناشئ المنظم» في عدد من البلدان، كانت قد تلقت تعليمها باللغة الإنكليزية بقدر ما تلقت بأيّ لغة أخرى؛ فمن المؤكد أن الاختصاصيين الذين يتقنون الإنكليزية في «العالم الإسلامي» يحتلون مواقع أساسية في مثل هذه الحركات، كما أن ممثلي الإسلام المتشدد الذين قادوا الحملة ضد الآيات الشيطانية في إنكلترا يتقنون اللغة الإنكليزية أشدّ إتقان، في حين لا يتقن كثير منهم العربية أيّ إتقان. ومن المشكوك به كلّ الشك أن ممثلي الإسلام المتمزّت هؤلاء بمن فيهم رجال الدين الإيرانيون، كانوا سيظهرون مزيدًا من التسامح والغفران لو كانت الآيات الشيطانية قد كُتِبَت بالعربية أو الفارسية أو الأوردية أو أيّ لغة أخرى يعرفها القرّاء الآسيويون والعرب؛ ما أثار الاستياء هو البدعة التي ابتدعتها الرواية بتمثيلها المباشر نبيّ الإسلام وعائلته بأشدّ الطرق العادية الفظة الممكنة، لا لغة التواصل التي اختارتها. ولا شك في أن كون الرواية كتبها بالإنكليزية، كاتب من أصل مسلم ويحظى بهيبة هائلة في البلدان الغربية، وكون صناعات النشر الغربية القادرة قد أتاحها لوسائل الإعلام العالمية والدولة البريطانية كي تستخدمها ضدّ جماعات المهاجرين داخل بريطانيا ودفاعًا عن ضروب معينة من تمثيل الشعب المسلم في البلدان الإمبريالية عمومًا، لا شك في أن ذلك كلّه فاقم كثيرًا مشكلة البدعة. لكنّ الشيء الغريب، بلا شك أيضًا، هو أن سعيدًا الذي كان قد قدّم لنا ذلك السرد المتمكّن عن التمثيلات الأدبية بوصفها جزءًا لا يتجزأ من أنظمة القوة الإمبريالية، وكان في كتابه تغطية الإسلام بالغ

الحساسية حيال تناول الإسلام في وسائل الإعلام الغربية حيث تجاهل الجرائم التي ارتكبتها الحكومات الإسلامية في سياق تنديده بوسائل الإعلام تلك، راح الآن يخوض حرباً للدفاع عن شرف الأدب الرفيع الذي مُسّ، وعن حقّ الروائي المطلق في الكتابة كما يروق له، بصرف النظر عن موقع هذا الروائي بالعلاقة مع عالم التمثيلات العالمية والدولة الإمبراطورية البريطانية.

لا شك في أنّ التنديد بالدولة الإيرانية لإطلاقها حكماً بالموت على الروائي وإطلاقها فرق الاغتيال في إثره هو تنديد في مكانه، لكنّ سعيداً لا يقف عند هذا الحدّ بل يتخطاه كثيراً. فقضية النهوض دفاعاً عن سلمان رشدي، أو عدمه، غدت بالنسبة إليه حجر الزاوية في تحديد استقامة الكتاب الأخلاقية حيثما كانوا. وواقعة أنّ معظم الكتاب الموجودين في آسيا وأفريقيا قد قصّروا عن ذلك النهوض بواجبهم العظيم دفاعاً عن رشدي لا بدّ من أن نشير، إذًا، إلى أنّ هذه الإنتلجنسيا واقعة في شراك الشبكات الإعلامية متعددة الجنسيات، من جهة أولى، ومتورطة مع دولها وحكوماتها، من جهة أخرى، حيث تغدو النتيجة متمثلة في أنّ:

التشكيلات الأساسية القائمة على الأرض، في تلك البيئة المنفتحة نسبيًا التي تفرضها جماعات القراء المهتمة بأدب الكومولث والأدب الفرانكوفوني ما بعد الاستعمارين الناشين، لا توجّهها وتقودها عمليات الاستقصاء التأويلي، ولا الحُدس المتعاطف والمثقف، ولا القراءة العالمية، بل عمليات أدائية وخشنة تهدف إلى تعزيز حالة الرضا والقبول، واجتثاث حالة الخروج والانشقاق، وتوطيد نوع من الوطنية التي تكاد أن تكون عُماء بالمعنى الحرفي للكلمة.

ما يقوله سعيد هو أنّ أولئك القراء المهتمين بأدب الكومولث «يفترضون» بيئةً منفتحة لكنّ هذه الجزر القرائية الحرّة تحاصرها «التشكيلات الأساسية القائمة على الأرض» والمستندة إلى «نوع من الوطنية التي تكاد أن تكون عُماء بالمعنى الحرفي للكلمة»، وأنا واثق أنّ بيروقراطيي المجلس الثقافي البريطاني الذين ابتدعوا هذه المقولة، «أدب الكومولث»، يفكرون بهذه الطريقة ذاتها. بل إننا لنجد هنا مسحةً من الحنين: «بيئة» كانت ذات مرّة «منفتحة»، إلا أنّ «الحُدس» كفّ الآن عن أن يكون «مثقفًا» وغدت الجماعات عاجزةً عن «الاستقصاء

التأويلي» و«القراءة العالمية». وما كان ينطوي ذات مرة على إمكانية أن يغدو صقيلاً غداً «خشناً». وسوف تأتي قضية «الدولة» في الحال، لكن ما يُرثى له هنا هو «التشكيلات الأساسية القائمة على الأرض»، أي حالة الثقافة الجماهيرية ذاتها، كما يمثل لها أولئك الطلاب الذين يقرأون الإنكليزية لمقاصد وأغراض تقنية («عمليات أدائية») وليس لجمالياتها (عبر «استقصاء تأويلي»). هكذا تزدهر هنا وتتفتح الإشكالية الأرنولدية⁽⁸⁵⁾ عن الثقافة والفوضى كلّ التفتح. فما إن يمكن اتهام «الجماعات» بالافتقار إلى كلّ القيم التي يتمتع بها النافذ الأدبي - الحدس الأدبي، التأويل، القراءة العالمية - حتى تغدو هذه الجماعات «عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة». أما الدليل على هذا العماء بالمعنى الحرفي للكلمة فهو، بالطبع، ذلك «الإذعان المذهل تماماً الذي أبداه العالم الإسلامي حيال الحظر والتحریم المطلقين فضلاً عن التهديدات التي أُطلقت ضدّ سلمان رشدي»، العبقري المتوحد الذي أخفق عالم كامل (هو «العالم الإسلامي») في تقديره حقّ قدره بسبب من عمى هذا العالم، وخشوته، وافتقاره إلى الدقة والتأويلية. وبصرف النظر عن الواقعة اللعينة المتمثلة بأنّ تلك الجماعات المذكورة لا تهتمّ بالإنكليزية إلا بوصفها «لغة تقنية» في الوقت الذي تهمل فيه «خصائصها الجمالية»، فإنّ المشكلة الأساسية لدى هذه الجماعات هي أنّها تتماهى تماماً شديداً مع دولتها، غير مدركة أنّ «الهوية الرئيسة، الرسمية جدّاً، والقوية والقسرية هي الدولة بحدودها، ورسومها، وأحزابها الحاكمة وسلطاتها». ولن نعلّق هنا على المعنى ذي الحدين الذي تحمله كلمة «رسوم»، إلا أنّ قيام فلسطينيّ بلا دولة، فلسطيني دائم التوق أن تكون له دولة خاصة به، بوصف الدولة - كلّ دولة؛ الدولة بوصفها كذلك - بأنّها «هوية قسرية» هو أمر يدلّ على تناقض أشدّ إيلاماً من أن يحتمل التعليق عليه. ومن الجدير بالذكر هنا أنّ رأس المال متعدد الجنسيات يعبر عن هذا الاعتراض بالتحديد إزاء الدول ذات السيادة في آسيا وأفريقيا: حيث يعترض على أنّ لهذه الدول حكوماتها، ورسومها الجمركية، وحدودها، وما إلى ذلك، مما يعوق تحرّك رأس المال والسلع وانتقالهما بحريّة.

(85) نبة إلى ماثيو أرنولد وأطروحته عن الثقافة الضرورية للجم الفوضى، في تحسّس أيديولوجي شديد لأحوال طبقته وحاجاتها والمخاطر التي تكتنفها. (المترجم)

أما الثمن الذي يُدفع لقاء عدم امتلاك التأويل والانغلاق ضمن حدود البلدان الآسيوية والإفريقية ورسومها فلا يقتصر على الإخفاق في تبين شخص عقري عند رؤيته - هو سلمان رشدي في هذه الحالة - بل يتعداه إلى أن الأدب الذي يُنتج ضمن تلك الحدود يكون محكومًا عليه هو نفسه بأن يظل متدنيًا إلى أبد الأبدين:

أحبُّ أن من الخطأ أن نحاول تبيان أن الأدب «الأخرى» في أفريقيا وآسيا، بارتباطها الديني الواضح بالسلطة والسياسة، يمكن أن تُدرس على نحوٍ مُحترَم، أي كما لو أنها رقيقة، في حقيقة الأمر، ومستقلة ومُرضية جماليًا شأن الأدب الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية. إن فكرة البشارة السوداء في قناع أبيض⁽⁸⁶⁾ ما عادت فكرة مفيدة وجليّة في الدراسة الأدبية شأنها في السياسة. فالمضاهاة والمحاكاة لا تمضيان بالمرء بعيدًا قطّ.

من المؤكد أن ف. س. نايبول لم يطلق قطّ حكمًا أشدّ إدانة من هذا الحكم. والعبارة الأساسية هنا هي، من غير شكّ، عبارة «على نحوٍ محترم»؛ فالبشر الذين يتتجون أدبًا في آسيا وأفريقيا ضمن حدودهم الخاصة وتبعًا لـ «رسومهم» الخاصة ليسوا جديرين بالاحترام، لأنهم أشخاص مُقلّدون ومُحاكون. وبخلاف ذلك تمامًا، فإنّه يُقال لنا - على لسان صاحب الاستشراق وليس على لسان سواه - إنّ «الأدب الفرنسية والألمانية والإنكليزية» لا تتصف بأنّها «رقيقة» فحسب بل بأنّها «مستقلة ومُرضية جماليًا» أيضًا. والحال، إنّ الرضى مسألة شخصية بلا شكّ، لكنّا يمكن أن نتساءل: «مستقلة» عن ماذا؟ فالمسألة برمتها في الاستشراق، كما نتذكر، هي أنّ هذه الأدب ليست مستقلة؛ وأنها متورطة في الاستعمار ذلك التورط الذي يحول دون أن نتكلّم عليها بصورة رئيسة بلغة الجماليات «الرقيقة».

هذه الضروب من المحاكاة كلها (الأدب الإفريقية والآسيوية) وهذه الهويات القسرية كلها (الدولة، بالتأكيد، إنّما الأمة أيضًا والجندر والطبقة) يجب أن نخلفها وراءنا. وما إنّ تُنفط مثل هذه الأشياء، حتى يمكن لشغل الأدب الفعلي أن يبدأ:

(86) إشارة إلى الفكرة التي عبّر عنها فرانز فانون في كتابه الموسوم بشرة سوداء، أقتعة بيضاء، حيث

تناول ظاهرة الاستلاب الذي يتعرض له المستعمر حين يبني قيم المستعمر. (المترجم)

قارئ الأدب وكتابه... لم يعودا بحاجة إلى أن يقيّدا نفسيهما إلى صورة الشاعر أو الباحث المنزّل، الأمن، المستقرّ، القوميّ في الهوية، أو الطبقة، أو الجندر، أو المهنة، بل يمكنهما أن يفكّرا ويجزّبا مع جبيه في فلسطين أو الجزائر، مع الطيب صالح كشخص أسود في لندن، مع جامايكا كينكيد في العالم الأبيض، مع رشدي في الهند وبريطانيا، وهلم جرا... وإذا ما كان لنا أن نقبس تعليقاً أطلقه أورباخ في واحدة من مقالاته الأخيرة، فإنّ وطننا الفقه لغويّ هو العالم، وليس الأمة ولا حتى الكاتب الفرد.

نادراً ما يقع المرء في هذا النصف الثاني من القرن العشرين على مثل هذه النصيحة التي لا تعرف التردد أو الارتباك والتي مفادها أنّ العالم، ولا سيما «الشرق» - فلسطين، الجزائر، الهند - بل وجميع الأعراق، أبيضها وأسودها، ينبغي أن يُستهلك على شكل قصص هذا العالم المتوافرة في مكتبات البلدان المتروبولية، حيث الشرط لأن يصبح المرء هذا المستهلك المثالي هو، بالطبع، أن يتخلّص من الهويات الثابتة، هويات الطبقة والأمة والجندر. هكذا تُوظّف السيادة لدى قارئ الأدب، في تضلّع تام من الجغرافيا الإمبراطورية. كلّ ما يبدو أنّه تغيّر منذ أن أطلق أورباخ تلك النصيحة، باسم فقه اللغة، هو أنّ لندن ذاتها - بريطانيا، العالم الأبيض - غدت موضوعاً للاستهلاك بين موضوعات أخرى، شأنها شأن الهند وعلى المستوى ذاته تماماً. تلك هي الجغرافيا الإمبراطورية الخاصة لا بالمرحلة الاستعمارية بل بالرأسمالية الراهنة: السلعة تحرز الكونية، وينشأ سوق كوني عبر الحدود القومية والرسوم المحلية، والتجارة البيضاء تعيد ضمّ التجارة السوداء. حين يبلغ النقد الثقافي هذا الحدّ من التقارب مع السوق الكوني، يمكن القول إنّ لا يعود قابلاً للتمييز من الصنمية السلعية.

9

هكذا نعود، على نحو محتوم، إلى مسألة الماركسية. ففي مقالة «النقد العلماني» التي تمثّل عَرَضاً لموقف إدوارد سعيد النظري الأساس ومدخلاً لكتابه العالم والنص والناقد في آن، كان سعيد قد قال:

... قد يبدو أنني ماركسيّ بصورة غير معلنة، خشية فقدان الاحترام...

... بالنسبة إلى المسألة المهمة المتعلقة بالموقع النقدي، وعلاقته بالماركية، أو الليبرالية، أو حتى الفوضوية، لا بدّ من القول إنّ النقد المقيّد مسبقًا بلصاقات مثل «الماركية»، أو «الليبرالية» هو، في نظري، ضَرْبٌ من إرداف الخُلْف الذي يجمع لفظتين متناقضتين... وإذا ما كانت النتيجة النهائية لـ «القيام» بالنقد الماركسي أو الكتابة الماركسية في الوقت الراهن تتمثل في الإعلان عن انحياز سياسي، فإنّها تتمثل أيضًا في وضع المرء نفسه، إذا جاز التعبير، خارج قَدَرٍ كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا وخارج قَدَرٍ كبير من الأشياء الجارية في ضروب أخرى من النقد.

لكن لنفترض أنّ ما يكتبه الماركسيون لم يكن متحيّزًا ولا يمكن الحطّ من قَدْرِهِ مسبقًا بوصفه «قيامًا»، موضوعًا بين أقواس، ولنفترض أيضًا أنّ الماركسية ذاتها، حين تُستخدَم إلى جانب النقد، لا يمكن أن تُوسَم بهذه الطريقة ولا أن تُوصَف بأنّها «لصاقة»، ألا يمكن عندئذ أن نواجه مشكلة بالفعل؟ لن أطرح مشكلة «فقدان الاحترام»، لأنها مشكلة شخصية دائمًا وشديدة الحساسية تاليًا، مع أنّه عليّ أن أعترف بأنني لا أستطيع أن أتمالك نفسي عن التذكير بذلك المقطع الذي سبق أن أوردته قبل قليل، حيث يعلن سعيد أنّ تلك «الآداب» «الأخرى» في أفريقيا وآسيا، لا يمكن أن تُقرأ «على نحوٍ مُحتَرَم» وأنّ توضع على قدم المساواة مع الآداب الأوروبية.

عليّ أن أشير إلى بعض المشكلات الأخرى، منها تلك المشكلة التي يخلقها المرء لنفسه في ما يخصّ تماسك فكره حين يرفض الاعتراف بتلك الواقعة بالغة الأهمية والمتمثلة في أنّ غرامشي كان مناضلاً شيوعيًا، على نحوٍ يجعل كلمة «ماركسي» كلمة تصف وصفًا سديدًا كلّ السداد طبيعة ما كان يقوم به، وكذلك حين يحاول أن يزعم، بدلًا من ذلك، أنّ غرامشي لم يكن سوى جولييان بندا آخر، أو ماثيو أرنولد آخر. ومن تلك المشاكل أيضًا مشكلة قبول قَدَرٍ بالغ الضخامة من الأيديولوجيا الأميركية السائدة حين يعطي المرء لنفسه حقّ استخدام مصطلح «النقد العلماني» عنوانًا لفصل من كتاب، وحين يمكنه أن ينصح بـ «النقد المعارض»، وحين يمكنه أن يبتّح بحمد غُها لآته «كاتب ما بعد بنوي» - وبعبارة

أخرى، حين لا يكف عن الرجوع إلى تلك الممارسة الشائعة المتمثلة في وضع كلمتين معاً بغية تحديد نَسَب موقف نظري أو سياسي من بين جميع أنواع الحالات الأخرى - لكنه يعلن أن استخدام كلمة «الماركسي» إلى جانب كلمة «النقد» هو ضَرْبٌ من «إرداف الخُلْف» أو الجمع بين لفظتين متناقضتين. ما الذي يمنع المرء من أن يضيف كلمة «الماركسي» - ليس لصاقة «الماركسي»، بل كلمة «الماركسي» - على نحوٍ ثابت، ومن دون أقواس، إلى كل ما كتبه جورج لوكاش بعد أن غدا ماركسياً، ثم يحاول بعد ذلك أن يقلب الفكر من خلال ماركسيته هو، ماركسيته الخاصة إذا ما كانت لديه أي ماركسية، في الماركسية بوجه عام؟ أي قدسية أو حرمة هي التي تُغزى إلى كلمة «النقد» هذه التي ترتفع إذا ما لحقت بها كلمة «المعارض» أو «العلماني» لكنها تلوّث وتدنّس بكلمة «الماركسي»؟

الحق، إن القضية الأكبر هي قضية إرادة المرء - أو عدم إرادته - أن يضع نفسه «خارج قَدَر كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا». إن الألم الذي تشتمل عليه أي حياة أخلاقية يتمثل في أن جميع الروابط الأساسية والالتزامات والمواقف السياسية الثابتة تقتضي من المرء أن يكف عن الرغبة، النهم، في كل ما هو متاح في هذه الدنيا؛ أي أن يتعلّم أن يُنكر على نفسه بعض الملذّات والمكافآت وضروب الاستهلاك، بل وبعض الالتزامات من أنواع معينة. ولا بدّ من أن إدوارد سعيد علّم هذا نفسه عبر معاداته الثابتة للصهيونية. فلماذا تُستثنى الماركسية من ألم الاختيار، وبهجته؟ الأخرى، لماذا تُقرن الماركسية وحدها بألم الاختيار وحده، لكنها لا تُقرن ببهجته أو ضرورته الأخلاقية؟ هل يمكن للعلماني والمتدين، بل للصهيوني والمعادى للصهيونية، أن يتقاسما على نحو محترم بالمثل تلك الجغرافيا الإمبراطورية وذلك الاستهلاك لـ «قَدَر كبير من الأشياء»، في حين أن التقبّل الأساسي للموقف الماركسي، مع كل ما يستتبعه، هو وحده الذي يقتضي إنكاراً للذات لا يُطاق؟

شأن المواقف السياسية كلها القابلة للحياة والنمو على الصعيد الأخلاقي، فإنّ الموقف الماركسي أيضًا يوصد الباب أمام احتمالات معينة ويفتحه أمام أخرى. وباختياره مثل هذا الموقف، فإنّ المرء يختار الانغلاق بلا شك لكنه يختار

الاحتمال والإمكانية أيضًا. وتحذير إدوارد سعيد - الذي هو تحذير لنفسه أيضًا - من أن اختيار الماركسية يقتضي من المرء «وضع نفسه خارج قَدَرٍ كبير من الأشياء» إنما يشير إلى جرد ممكن بضروب التخلي أو الإنكار؛ إنه لمن المؤسف ألا يكون إدوارد سعيد قد قلب فكره قط في ما أمكن للماركسية أن تجعله ممكنًا، وفي ما يخسره المرء فعلاً حين يضع نفسه داخل كثير من الأشياء. حين يكون للمرء منفذه إلى «قَدَرٍ كبير من الأشياء»، فذلك يعطيه دائماً إحساساً بالوفرة والتسديد والغنى والاختيار والحرية والتبحر واللعب. لكن قراراً من ذلك النوع الذي يتسم بتجاذبات وجدانية وإجراءات تبطل ذاتها كالتى تُخْدَقُ بفكر إدوارد سعيد هو قرار يقتضي إلغاء بعض المواقف، والقيام باختيارات معينة، والتخلي عن بعض ذلك «القَدَرِ الكبير من الأشياء».

الفصل السادس

ماركس والهند، توضيح

ثمة تراث ضخم وقديم من النقد الثقافي الذي يتناول قضايا الإمبراطورية واستخدامات الأدب وصناعة المعرفة التي تولد الإيديولوجيات الإمبريالية، سواء من أجل الاستهلاك المحلي داخل البلدان المتروبولية أم من أجل التصدير إلى التشكيلات التي تسيطر عليها الإمبريالية، هذا إن لم نتحدث عن تورط كتاب معيّنين، وباحثين معيّنين، وفروع علمية معيّنة. بعبارة أخرى، متن الأعمال التي تتناول الإمبريالية الثقافية هو متن وافر وغزير. وحتى حوالى منتصف السبعينيات من القرن العشرين، كان معظم ذلك البحث قد أنتجه أناسٌ إما ماركسيين هم أنفسهم أو مهّئين تمامًا لتقبل ما لديهم من ضروب الألفة والتوافق مع المواقف الماركسية في قضايا الاستعمار والإمبراطورية. ولا نزال نجد إلى اليوم أعمالاً مفيدة جدًا من هذا النوع. أمّا ضمن البحث السائد، فتمثّلت الطريقة المعتادة في تهميش مثل هذه الأعمال إما بتجاهلها تجاهلاً مطلقاً أو بوصفها بأنها ساذجة ودعائية. وعادة ما يكون صرف الناقد ما بعد البنيوي أنظاره عن مثل هذه الأعمال وتجاهلها صارخاً بالمثل، على الرغم من تغيّر المفردات المستخدمة. فبدلاً من استخدام كلمات مثل «ساذجة» أو «دعائية» صرنا نجد ممن يقول إنّ الأعمال من هذا النوع وضعيةٌ إلى حدٍّ بعيد، وملوّنةٌ كثيراً بالتجريبية والتاريخانية وإشكاليات الواقعية وقابلية التمثيل والإيمان الميتافيزيقي بالأصول والفاعلية والحقيقة.

ما يُسجّل لإدوارد سعيد أنّه دفع مسألة الإمبريالية الثقافية إلى قلب الجدالات الأدبية الجارية في الجامعة المتروبولية بطرحه لها بمصطلحاتٍ لقيت قبول تلك الجامعة. ولا تزال قطاعات من اليمين تواصل هجومها عليه، على ذلك النحو الصاخب الضّاج، إنّما مع تسليم الاتجاه الليبرالي السائد بأنّ سعيداً يعرف سيّترز الخاص به وأورباخ الخاص به بقدر ما يعرفهما هذا الاتجاه، وبأنّه ليس «دعائياً» بالتأكيد على النحو الذي كان عليه في العادة راديكاليو ستينيات القرن العشرين.

وتتمثل إحدى المساهمات البارزة التي قدمها إدوارد سعيد لليسار الأمريكي في أنه علّم هذا اليسار، ربما أكثر مما علّمه أي شخص آخر، كيف يقيم جسورًا بين الاتجاه الليبرالي السائد والنظرية الطليعية. وكان تبخر إدوارد سعيد ذلك التبخر واسع الموارد، مع أن من كتبوا من موقع ماركسي لم يكونوا جميعًا أقل تبخرًا بالضرورة. من المؤكد أن ثمة بلاغة وأسلوبًا. لكن الملمح البارز، الذي يشكل أساس تجاذباته الوجدانية كلها، هو معاداة الماركسية وبناء جهاز نقدي كامل للدفاع عن نوع ما بعد حداثي من مناهضة الاستعمار. وفي هذا، من المؤكد أن سعيدًا كان من الأوائل، ومُطليقًا لاتجاهات. وكثيرًا ما كان التراث الماركسي معاديًا للإمبريالية ذلك العداء الواضح، أما التراث النيتشوي فليس لديه مثل هذه المزاي. لكن ما يتكشف الآن هو أن ما كان خاطئًا - ليس لدى المثقفين النيتشويين بل لدى مناهضة الإمبريالية ذاتها - هو هذه الفكرة على وجه التحديد؛ إذ كان يجدر بمناهضة الإمبريالية أن تكون نيتشوية ثم تحتاج الآن بعض التطور النظري.

بغية تدعيم الأطروحة التي مفادها أن الماركسية ليست أكثر من «سرد عن أنماط الإنتاج» وأن معارضتها للاستعمار غارقة في «أسطورة التقدم» الوضعية التي تقدّمها الماركسية، كان من الملائم إيراد مقطع صحفي أو اثنين من المقاتلين السريعتين، الأولى والثالثة، اللتين كتبهما ماركس عن الهند لصحيفة النيويورك تريبيون في عام 1853 واللّتين كثيرًا ما تُقَتَّطان ويُستشهد بهما حول هذا الموضوع «الحكم البريطاني في الهند» و«التأنيج المستقبلية للحكم البريطاني في الهند». واقتباس إدوارد سعيد ذلك المقطع الأشدّ اقتباسًا، ذلك المقطع الشهير الذي يتحدث فيه ماركس عن «أداة التاريخ اللاواعية»⁽¹⁾، هو أمر متوقّع، وما من دليل في الاشتراق على أن ما توصل إليه سعيد من اعتبار هذا المقطع مُمثّلًا لفكر ماركس بهذا الصدد قد جاء بعد شيء من الانكباب على كتابات ماركس الكثيرة وبالغة التعقيد حول الاستعمار ذاته وحول المواجهة بين المجتمعات اللارأسمالية والمجتمعات الرأسمالية. ولا شك أن هذا ينسجم مع طريقة سعيد المتعجرفة المميّزة التي يتعامل بها مع الكتاب

Edward W. Said, *Orientalism* (London: Vintage, (1979), pp. 153-157,

(1) يُنظر:

حيث نجد الاستشهاد ومعالجة سعيد له.

والمقبوسات التي يوردها، إلا أن الأمر يكتسب هنا سلطة إضافية يستمدّها من واقعة أن مثل هذه الطريقة في التعامل مع كتابات ماركس عن الاستعمار غدت الآن إجراءً بالغ الشيوع، حيث يتضافر الترفع النابذ بطرائق لافتة كثيرًا مع اللامبالاة - وربما الجهل - بالكيفية التي نظرت بها أبحاث المؤرخين الهنود الأساسيين إلى القضايا المعقّدة التي طرحتها كتابات ماركس المُلفِزة عن الهند، قبل اختراع راناجيت غُها، إذا جاز التعبير. لكنّ ما يوحى به هذا الترفع هو أنّ كتابات ماركس عن الهند وما قالته الأبحاث الهندية عن هذه الكتابات ليست جديدة حقًا بأيّ معرفة مفصّلة؛ بل إنّ قضية الأبحاث الهندية في هذا المجال لم تُطرح قطّ في حقيقة الأمر، ولو بإشارة من بعيد. وهذا ما يلفت الانتباه أيضًا. فما يخطر في الذهن أنّه إذا ما كانت بعض الآراء «الاستشرافية» حول الهند محلّ شكّ وتساؤل، فإنّ المكان الواضح للبدء بمناقشة ذلك «الاستشراق» قد يكون بالفعل تلك الكتابات التي كتبها على وجه التحديد أولئك المؤرخون الهنود المناهضون للإمبريالية الذين عنوا كثيرًا ببنية المجتمع الهندي ما قبل الاستعماري وتبايناته عن أوروبا في تلك المرحلة، أولئك المؤرخون الأجلّاء بكلّ المقاييس، كما يمكن أن أضيف.

لا أريد في هذا الفصل أن أناقش قضية كتابات ماركس عن الهند بكلّيتها، أو أن أقوم بمراجعة للجدالات الهندية الكثيرة ذات الصلة بهذا الموضوع؛ ذلك كله أبعد من المدى الذي يبلغه سجالي الحالي. ما أريده، بخلاف ذلك، هو أن أنفّخص طريقة إدوارد سعيد المقتضبة في التعامل مع هذه المسألة المعقّدة والخلافية إلى حدّ بعيد، وأن أوجز شيئًا من الخلفية التي تضع كتابات ماركس الصحافية في نصابها الصحيح، لأورد من ثمّ بعض الآراء التي يمكن اعتبارها نماذج تمثل التيارات الأساسية في التأريخ الهندي المناهض للاستعمار، وذلك كي أبيّن تلك الواقعة اللافتة المتمثلة في أنّ فهم سعيد مناقض تمامًا لما اعتاد المؤرخون الهنود على قوله في شأن هذه المسألة. ومثل هذا التوضيح هو أمر ضروري لأنّ موقف سعيد في هذا الأمر موقف مرجعيّ ونافذ في آن، في حين أنّ الإجراء الذي يتخذه في تناوله لماركس هو إجراء مألوف، كما رأينا في حالة أسخيلوس ودانتي في الفصل السابق: فهو يتزعّز مقطّعًا معيّنًا من سياقه، ويقحمه في الأرشيف الاستشراقي دافعًا إيّاه في اتجاهات مختلفة، بل ومناقضة.

ذلك القسم الأكبر من كتاب الاستشراق الذي يضمّ تعليقات سعيد على ماركس هو قسم يُعنى في حقيقة الأمر برحلة أدباء إنكليز وفرنسيين أتوا إلى الشرق الأدنى، مثل إدوارد لين ونرفال وفلوبير ولامارتين وبروتون وسواهم. وظهور ماركس بين هذه الثلّة هو أمر مثير للدهشة والعجب، لأنّه لم يكن «أديباً» بذلك المعنى، ولم يرحل قطّ إلى أيّ مكان أبعد من جنوب فرنسا. وهذا التفريق هو تفريق مهمّ لأنّ ثيمة هذا القسم من كتاب الاستشراق هي الوثيقة والشهادة وقد تمّت استعادتهما في هيئة كتب الرحلات المصوّرة والقصص والشعر الغنائي والمعارف اللغوية التي تقول: «كنتُ هناك، ولذلك فأنا أعرف». ومن الواضح أنّ ماركس لم يطلق مثل هذه المزاعم. ومع ذلك فإنّ سعيداً يورد ذلك المقطع بالغ الشهرة لماركس:

والآن، على الرغم من الاشتزاز الذي لا بدّ من أن تثيره في المشاعر الإنسانية رؤية تلك المئات من التنظيمات الاجتماعية البطريركية الكادحة والبعيدة عن الأذى وهي تُفكّك وتُحلّ إلى وحداتها، ويُلقَى بها في بحر من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه ذلك الشكل القديم الذي عرفوه من الحضارة ووسائل عيشهم التي ورثوها، لا ينبغي أن ننسى أنّ هذه الجماعات القروية الرعوية، مهما بدت مسالمة وبعيدة عن الأذى، كانت دائماً ولا تزال الأساس الصلب للاستبداد الشرقي، وأنها حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً للتطوّر لا تبدي أيّ مقاومة، ومستعبدةً إياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدةً إياه من كلّ عظمّة ومن الطاقات التاريخية جميعاً.

صحيح أنّ إنكلترا، في نسبيها بثورة اجتماعية في هندوستان، لم تكن مدفوعةً إلا بأفذر المصالح، وأنها كانت حمقاء في الطريقة التي فرضت بها هذه المصالح؛ لكن هذا ليس السؤال الحقّ. السؤال هو، هل تستطيع البشرية أن تحقّق مصيرها من دون ثورة جذرية في وضع آسيا الاجتماعي؟ وإذا ما كان الجواب بالنفي، فإنّ إنكلترا، مهما تكن الجرائم التي يمكن أن تكون قد ارتكبتها، هي أداة التاريخ اللاواعية في إحداث تلك الثورة.

الآن، من الصحيح والواضح أنَّ الاستعمار لم يجلب لنا ثورة⁽²⁾. وما جلبه لنا هو، على وجه الدقة، حلَّ نكوصيٍّ وغير ثوريٍّ لأزمة مجتمعنا التي عبرت عن نفسها، في القرن الثامن عشر، من خلال ركود فعلي في التكنولوجيات والإنتاجيات، وكذلك من خلال حروب مناطقية وسلالية متواصلة ومدمرة حالت دون قيام تحالف حي في وجه القوة الاستعمارية المعتدية. وبالمثل، فإنَّ من الصحيح بلا ريب أنَّ صورة آسيا بوصفها مكاناً «خاملاً»، وثابتاً لا يتغير، كانت جزءاً من رؤية العالم الموروثة في أوروبا القرن التاسع عشر، وأنَّ هذه الصورة كرسها رجالات التنوير مثل هوبز ومونتسكيو. كما أنَّ من الصحيح أيضاً - على الرغم من أنَّ إدوارد سعيد لا يقول ذلك - أنَّ صورة ما دُعيَّ بالجماعة القروية الهندية المكتفية بذاتها التي نجدها لدى ماركس هي صورة مستمدة من هيغل، بصورة تكاد أن تكون حرفية. ذلك كله مكرور بالنسبة إلى اليسار، وكرره بيرري أندرسن مرّة أخرى في كتابه أصول الدولة الاستبدادية (1975) الذي انتشر على نطاق واسع في الوقت الذي لم يكن فيه الاشتراكيون سوى مسودات. ولا تمثل مساهمة إدوارد سعيد في إشارته إلى هذه الوقائع (حيث ألح بدلاً من ذلك، وبطريقة النقد الأدبي، على غوته والرومانسين) بل تمثل في أنَّه صاغ بلاغة الإهمال وصرف النظر، كما سوف نرى في الحال.

(2) إنَّ بعض الإدراك لهذه الواقعة بين أقسام من الإنجليز الهنديّة ذات التعليم البريطاني هو في الحقيقة أمر قديم قدّم الاستعمار ذاته، وبذلك فهو سابق على ماركس. وانتقادات التسوية البريطانية الخاصة بالأرض ونظام الربع نجدها لدى رام موهان روي وزملائه. يُنظر على سبيل المثال: Rammohun Roy, «Questions and Answers on the Revenue System of India» in: *English Works of Rammohun Roy*, vol. 3 (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1947).

أما كتاب بيبان شاندر (Bipin Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (New Delhi: People's Publishing House, 1966))

فيمثل خلاصة مفنعة للانتقادات التي وُجّهت إلى سدّ بريطانيا الطريق أمام الصناعة والتسويل الهنديين وذلك بين منقّبين ومقاولين ترعرعوا في ظلّ عام 1857. ولقد تراكم قُدْر هائل من الدلائل والشواهد المقنعة على ما سيّته حل الاستعمار غير الثوري للأزمة الهندية منذ ذلك الطور الباكر. وبين الأبحاث الحالية، يُنظر خاصة عمل أ. ك. باغشي المميّز حول طبيعة الاستثمارات الخاصة، ونزع عملية التصنيع والثروات البنيوية في الاقتصاد الاستعماري، وذلك، من بين كتابات أخرى، في كتابه: A. K. Bagchi, *Private Investments in India: 1900-1935* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

وكذلك في مقالات له مثل المقالة الموسومة: A. K. Bagchi, «De-industrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoretical Implications» *Journal of Peasant Studies*, vol. 12, no. 2 (January 1976).

والمقالة الموسومة: A. K. Bagchi, «Colonialism and the Nature of 'Capitalist' Enterprise in India» in: Ghanshyam Shah (ed.), *Capitalist Development: Critical Essays* (Bombay: Popular Parkashan, 1990).

علاوة على ذلك، فإنَّه ما من متّسع في هذه البلاغة للتعقيدات الأخرى في فكر ماركس. ذلك أنَّه من الصحيح بالمثل أن شجب ماركس للمجتمع ما قبل الاستعماري في الهند ليس أشدَّ حدّةً من شجبه ماضي أوروبا الإقطاعي، أو ضروب الحكم الملكي المطلق، أو البرجوازية الألمانية؛ فمقالاته عن ألمانيا ترشح بالاشتمزاز⁽³⁾، وتعليقاته المباشرة على قوّة نظام الطوائف المغلقة في القرية الهندية - التي «حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً للتطوّر لا تبدي أيّ مقاومة، ومستعبدةً إياه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدةً إياه من كلّ عظمة ومن الطاقات التاريخية جميعاً» - هي، من جهة أولى، ضروبٌ فعلية من إعادة سبك تعليقاته على الفلاحين الأوروبيين الغارقين في «بلاهة الحياة الريفية» وتذكّر، من جهة ثانية، بطيف كامل من السياسات والكتابات الإصلاحية الهندية التي تواصلت عبر قرون كثيرة، لكنها ازدادت حدّةً في القرن العشرين، ولم تنفكْ تعتبر نظام الطوائف المغلقة نظامًا خاليًا من الإنسانية تمامًا - «أداة شيطانية لقمع الإنسانية واستعبادها»، كما يقول أمبيدكار في تصديره كتاب المنبوذون - يحطّ من قدر الفلاحين الهنود ويستترف طاقاتهم، ناهيك بالطوائف الوضيعة «المنبوذة». في المقابل، فإنّ السؤال الذي يطرحه ماركس قرب نهاية ذلك المقطع - «هل تستطيع البشرية أن تحقق مصيرها من دون ثورة جذرية في وضع آسيا الاجتماعي؟» - قد يكون محلّ اعتراض بالنسبة إلى العقل ما بعد الحداثيّ نظرًا إلى إيمان ماركس الصريح، الموروث من أرقى التقاليد التنويرية، بوحدة التحرر الإنساني، وكونيته، وإمكانيته الفعلية، لكنه لا يتأتّى بالتأكيد عن ذاك الضرب من العنصرية الذي ينسب سعيه إلى ماركس، كما سرى. ومن الجدير بالذكر أيضًا أنّ مثل هذه الأسئلة المحدّدة - هل يمكن أن يكون ثمة تحرر إنساني من دون تحرر آسيا؟ ما التحوّل الذي يجب أن يحدث ضمن المجتمعات الآسيوية كي يغدو ذلك التحرر ممكنًا؟ - كانت قد طُرِحَتْ مرارًا وتكرارًا في قرننا هذا: ولا سيما في الصين وكوريا وبلدان الهند الصينية،

(3) هذه النقطة تحديدًا - إيداء ماركس الاشتمزاز ذاته تجاه البنى السابقة على الرأسمالية الأوروبية وغير الأوروبية - كانت قد أثرت أولًا في ردّ المفكر السوري صادق جلال العظم على إدوارد سعيد، يُنظر: Sadek et-Azm, «Orientalism and Orientalism-in-Reverso», *Khamsin*, no. 8 (1982).

إنّما أيضًا في تلك المشاريع الثورية التي هُزِمت منذ سنوات كثيرة ولم يبق منها سوى الذكرى، في مالايا وإندونيسيا والفلبين والهند.

سأعود إلى قضية الصّواب، أو عدمه، في حكم ماركس. (الآن، بعد التجربة التاريخية التي فرضتها بريطانيا في واقع الأمر، من الذي يمكن أن يكون راجعًا في مثل هذا النوع من «أداة التاريخ اللاواعية»؟) لكن القضية الأولى، مرّة أخرى بالمصطلحات الفوكوية التي أشاعها كتاب الاستشراق، هي القضية المنهجية: ما نمط الفكر، ما الممارسة الخطائية التي تجيز قول ماركس وتخوّله؟ يضع سعيد ذلك في «الاستشراق» بالطبع. لكنّ ما أراه هو أنّ الحدة المفرطة التي يبديها ماركس في تلك الضروب من الإدانة إنّما تنتمي إلى إشكالية نظرية - أو إلى «خطاب»، كما يقول سعيد - مختلفة كلّ الاختلاف. ففكرة أن يؤدّي الاستعمار دورًا تقدميًا معيّنًا هي فكرة ترتبط، في عقل ماركس، بفكرة الدور التقدمي الذي يمكن أن تؤدّيه الرأسمالية ذاتها، بالمقارنة مع ما سبقها، سواء داخل أوروبا أم خارجها. وفي هذا السياق، فإنّ أيّ محاولة لتصوير ماركس كنصير متحمّس للاستعمار عليها بصورة منطقية أن تصوّره كمعجبٍ بالرأسمالية أيضًا، تلك الرأسمالية التي أراد لألمانيا أن تنجزها، بأسرع ما يمكن. كما ترتبط هذه الفكرة في عقل ماركس - فكرة مجتمع استعماريّ يُطلق تطوّرًا رأسماليًا سريعًا - بالتجربة الأميركية الشمالية. ففي الوقت الذي كان ماركس يكتب تلك التقارير الصحافية المشهورة كثيرًا عن الهند، أي في خمسينيات القرن التاسع عشر، كان لا يزال أمام استعمار أفريقيا الكامل سنوات كي يتمّ، ومع أنّ هذه السيرة في آسيا عمومًا - وفي الهند على وجه الخصوص - كانت أشدّ تقدّمًا، فإنّه لم تكن ثمة في هاتين القارتين تجربة سابقة للاستعمار ناضج كي يتمّ استخلاص دروسها وعبرها، وكانت العواقب طويلة الأمد المترتبة عن استعمار هذا الجزء الخاص بنا من العالم استعمارًا كاملاً لا تزال مسألة محلّ تأمل. وراح رام موهان نفسه، وقد استغرق في أردأ أنواع التأمل، يوصي بتوطين المزارعين البريطانيين وإدخال رأس المال البريطاني إلى الاقتصاد الهندي، بغية تعزيز «الرسالة البنّاءة» التي يحملها الاستعمار البريطاني، وذلك قبل نحو ثلاثين عامًا من إطلاق ماركس عمومياته تلك. بعبارة أخرى، ومن وجهة النظر التاريخية، ليست كتابات ماركس حول العواقب المحتملة للاستعمار البريطاني في الهند كتابات نظرية بل تخمينية وتأملية.

ما أعطى هذه التأملات ميلها التقدمي المفرط، بصرف النظر عن ذلك الإيمان الرضعي بدور العلم والتكنولوجيا التقدمي دائماً، هو تجربة الولايات المتحدة، حيث راح ينشق مجتمع رأسمالي قوي انطلاقاً من دينامية استعمارية متوحشة - أشدّ توحشاً، في حقبة الأمر، من تلك التي عرفتها الهند - وكان هذا المجتمع لا يزال حتى في ذلك الحين، خلال خمسينيات القرن التاسع عشر، في سياق استكمال ثورته البرجوازية، في صورة حرب أهلية وشيكة. كان ماركس يتساءل، على الرغم من تراخي الصراع في الهند وتوانيه، أليس الممكن ألا تسير الهند، على المدى الطويل، في الطريق الذي سارت فيه الولايات المتحدة؟ وتولدت فكرة «ازدراع المجتمع الأوروبي» من هذا القياس، الذي يبدو لنا الآن فانتازياً تماماً، لكن من الضروري أن نتذكر أن الفجوة في الازدهار الاقتصادي بين الهند وإنكلترا كانت أضيق في عام 1835 ممّا صارت عليه في عام 1947، عشة تصفية الاستعمار. وكان ماركس معنياً بصورة خاصة بالمفارقات التاريخية التي تسم مجتمعاتنا ما قبل الرأسمالية، ذلك الثقل الميت الذي تلقى الطوائف المغلقة الصلدة، وذلك التشظي الحاد الذي يسم كياناتنا السياسية، وأولوية المعسكر على المصنع في طراز التمدّين الخاص بنا، واستنزاف قطاع الحرف المدني - بضروب الاستيلاء المباشر وكذلك نتيجة عجز هذه الحرف عن إيجاد أسواق لها في الريف - فضلاً عن تشوّحات أخرى مماثلة في تطور الهند في القرن التاسع عشر، إذ كان يرى إلى هذه التشوّحات على أنها عقبات في الطريق المفضي إلى ثورة برجوازية حقّة. ومن الضروري أن نبقى في الأذهان هذه التعقيدات بكاملها حين نقرأ دينك التقريرين الصحفيين، على الرغم من أن فهم ماركس للمجتمع الهندي كان خاطئاً بالفعل في بعض المسائل الحاسمة، فمن المؤكّد أن الأمل بتصنيع سريع في ظل الاستعمار قد تكشف عن كونه أملاً في غير محله ويبدو أن ماركس نفسه تخلى عنه في السنوات اللاحقة. وفي أي حال، إليكم ها هنا تعليق إدوارد سعيد الأساس على ذلك المقطع الذي كتبه ماركس:

إنّ كون ماركس لا يزال قادراً على الإحساس بشيء من شعور المشاركة، وعلى التماهي ولو قليلاً مع آسيا الفقيرة، إنّما يشير إلى أنّ شيئاً ما قد حدث قبل أن تطفئ اللصاقات... لكنه لا يلبث أن يتخلى عن ذلك كله ما إن يواجه رقيقاً أشدّ هولاً كامناً في المفردات التي وجد نفسه مُجبراً على

استخدامها. وما فعله ذلك الرقيب هو أنه أوقف التعاطف ثم راح يطارده، وهذا ما ترافق مع تعريف مصقول مفاده أن هؤلاء الناس لا يقاسون، فهم شرقبون ويجب لذلك أن يُعامَلوا بطرائق أخرى. ... هكذا بُدِّت مفردات التأثير وأذعنت لعمل الشرطة المعجمية في العلم الاستشراقي بل وفي الفن الاستشراقي.

ثمة أشياء كثيرة في مقطع ماركس لا يمكن الموافقة عليها - بالنسبة إليّ، في الأقل - بما فيها ذلك الإيمان الوضعي بمسيرة التاريخ، وسوف أعود إلى بعض تحفظاتي الخاصة على كتابات ماركس عن الهند. لكنني، على الرغم من قراءتي ذلك المقطع عددًا لا يُحصى من المرات خلال ما يقارب العشرين عامًا، لا أزال عاجزًا عن أن أجِد فيه ولو مسحة من «التعريف المصقول» العنصري الذي يزعم سعيد أنه يجده فيه: «هؤلاء الناس لا يقاسون، فهم شرقبون ويجب لذلك أن يُعامَلوا بطرائق أخرى». ثمة ضَرْبٌ مختلف من العماء في ذلك المقطع، لكن العنصرية - والعنصرية من ذلك الطراز - لا وجود لها. وما يلتفت الانتباه أيضًا في تعليق سعيد هو ما يديه من ميل طائش إلى إضفاء طابع نفسي على الأمر؛ ما أدّى إلى كتابة هذا المقطع، بحسب سعيد، ليس حُملُ ماركس آراء معينة في شأن التطور التاريخي، بل حدوث شيء ما له على الصعيد العاطفي، النفسي. وما أراه هو أن من الضروري أن نضع مقطع ماركس هذا، إذا ما أردنا أن نفهم تعالقاته، إلى جانب عدد من المقاطع في كثير من كتاباته، ولا سيما رأس المال، يصف فيها دمار الفلاحين الأوروبيين في سياق التراكم الرأسمالي البدئي بنبرات مشابهة، أقرأها على أنها لغة تراجيديا غاضبة: إحساسٌ بتمزّق هائل وخسارة لا سبيل إلى تعويضها، معضلةٌ أخلاقية حيث القديم لم يَمُت بعد والجديد لم يولد بعد فلا يمكن القطع بأيٍّ منهما، إدراكٌ أن من يقاسي جدير بالاحترام وله عيوبه في آني، وكذلك إدراكٌ أن تاريخ الانتصارات والهزائم هو في الحقيقة تاريخ ضروب الإنتاج المادي، ثم، في النهاية، ومضة الأمل بأن شيئًا حسنًا يمكن أن يأتي من هذا التاريخ الذي لا يعرف الرحمة. على المرء أن يكون آمنًا بعض الشيء في قوميته كي يسعه قلب الفكر في ديالكتيك هذا الصُّوغ التراجيدي. هذا ما يلج عليه أميلكار كابرال في مقالته الشهيرة «سلاح النظرية» التي ألّفها أولاً ككلمة في هافانا في الوقت الذي كان يقود نضال أفريقيا الجنوبية بالغ التطور ضد الاستعمار البرتغالي.

تناول إدوارد سعيد لماركس هو تناول أشد انطباعية من أن يعود إلى أي تاريخ، غير أنه يبدو، إذا ما كنت قد فهمته جيدًا، كمن يريد التأكيد على أن ماركس بدأ «بشيء من شعور المشاركة» تجاه «آسيا الفقيرة» لكنه لم يلبث أن استلم لـ «رقيب (هو الاستشراق)... أوقف التعاطف ثم راح يطارده» مستبدلاً به ذلك «التعريف المصقول». يبدو، إذاً، أن ماركس كان قد بدأ من مكان وانتهى إلى مكان آخر: ما يُعاد على أسمعنا هنا هو نوع من التسلسل الزمني لحالة انصياع، أو منع في الأقل. وهنا، يمكن أن نقبس من رسالة كان ماركس قد كتبها لداني بلسون في عام 1881:

في الهند، ثمة مضاعفات خطيرة، إن لم يكن انفجاراً عاماً، بانتظار الحكم البريطاني. فما يأخذه البريطانيون منهم في كل عام على صورة الربع، وأرباح الكك الحديد التي لا فائدة فيها للهندوس، ومعاشات المسكر والمستخدمين المدنيين، ومن أجل الحرب في أفغانستان وسواها من الحروب... إلخ - ما يأخذونه منهم من دون أي مقابل، وبصورة مثقلة تماماً عما يتولون عليه سنوياً داخل الهند - إذا ما اقتصر كلامنا على قيمة السلع التي لا بدّ من أن يرسلها الهنود إلى إنكلترا سنوياً ومن غير مقابل - يتمدّد ناتج الدخل العام للمستين مليوناً من العمال الزراعيين والصناعيين في الهند. إنَّها لعملية استنزاف لأخر قطرة⁽⁴⁾. (التشديد في الأصل)

كُتِبَت هذه الرسالة في أواخر أيام ماركس، و«التعريف المصقول» الذي يضعه إدوارد سعيد على لسان الاستشراق («هؤلاء الناس لا يقاسون، فهم شقيون») لا يبدو أنه يمنع ماركس من وصف الاستعمار بأنّه «عملية استنزاف لأخر قطرة»، على الرغم من «عمل الشرطة المعجمية». وبين تقرير عام 1853 التي يوردها سعيد ورسالة عام 1881 هذه، كان ثمة أيضاً - من حيث التسلسل الزمني - التمرد العظيم في عام 1857. وليس هذا المكان المناسب لمراجعة التعقيدات التي ينطوي عليها تحليل ماركس ذلك الحدث، لكنّ الجدير بالذكر أنّه وصفه

Marx and Engels, *On Colonialism: Articles from the 'New York Tribune' and Other Writings* (4) (New York: International Publishers, 1972), p. 339.

بـ «الثورة الوطنية» ورتب به على أنه جزء مما اعتبره جيشاً آسيوياً عظيماً ضد أوروبا، دلّه عليه في البداية تمرد تايينغ. ومن المؤكد أن ما قاله ماركس تجاوز بكثير ما قيل على لسان كامل الإنتلجنسيا الحديثة الناشئة في البنغال، تلك الإنتلجنسيا التي ظلت مُناصرة لبريطانيا مُناصرة عَيدة⁽⁵⁾.

لم يكن ماركس وحيداً في هذا، سواء في القسم الأول أم الأخير من حياته. فإنغلز الذي هو من دفع ماركس إلى تلك الكتابة الصحافية أصلاً، يقول عمّا نسميه اليوم «التحرر الوطني».

من الواضح أن هناك الآن روحاً مختلفة بين الصينيين. ... فالشعب عموماً يضطلع بدور فاعل، لا بل متعصب في الكفاح ضد الأجانب. فهم يسمّون خبز الجالية الأوروبية في هونغ كونغ جملةً، وبتفكير بارد تماماً. ... العمال المهاجرون إلى بلدان أجنبية يتفوضون ويتمردون هم أيضاً. كما لو أن ذلك باتفاق وتخطيط، على ظهر كل سفينة مهاجرة، ويقاثلون لامتلاكها. ... لعلّ دعاة الحضارة الذين يلقون القنابل الحارقة على مدينة لا دفاعات فيها ويضيفون الاغتصاب إلى القتل، يصفون النظام بالجبان والبربري والشنيع، لكن ما الذي يهمّ الصيني كأننا ما يكون عليه هذا النظام سوى أن يُفْلَح؟ ... من الأفضل أن ندرك أن هذه هي حرب Pro aris et focis⁽⁶⁾، حرب شعبية من أجل بقاء الأمة الصينية⁽⁷⁾.

تلك عبارة راسحة بالازدراء إلى أبعد الحدود بلقيها إنغلز على المستعمرين: «دعاة الحضارة»! ما أرغب في تأكيده هنا هو أن كتابات ماركس وإنغلز ملوثة بالفعل وفي مواضع عدّة بالترهات المعتادة للمركزية الأوروبية في القرن التاسع عشر، والتصور العام الذي يقدّمه فيما يتعلّق بالركود الاجتماعي في مجتمعاتنا

(5) كان لهذه المُناصرة في زمن المعركة أن تولّد شعوراً مكتملاً تماماً بالإثم بين أفراد الجيل الأول من القوميين البنغاليّ الذين تزعروا في ظلّ العام 1857. ويمكن للقارئ أن يجد تناولاً أولياً لهذه الرقائع في: Benny Ghosh, «The Bengal Intelligentsia and the Revolt», in: P. C. Joshi (ed.), *Rebellion 1857* (New Delhi: People's Publishing House, 1957).

(6) باللاتينية في الأصل: من أجل الله والوطن. حرفياً، من أجل مذابح الكنائس ومواقد البيوت. (المترجم)

(7) Frederick Engels, «Persia and China», *New York Daily Tribune* (May 1857), pp. 123-124. (7)

غالبًا ما كان قائمًا على مواد خام لم يتم تفحصها مستمدة من التواريخ الأوروبية التقليدية. لكن أيًا منهما، على الرغم من هذه الأخطاء، لم يصوّر مقاومة الاستعمار على أنها تسير في الوجهة الخطأ، وهما يحتفيان بمقاومة «العامل الصيني» بتلك الإيقاعات الغنائية التي يحتفيان بها بمقاومة الكوموني البارسي. وبصورة عامة، فإننا نجد لديهما تلك الإلحاحات ذاتها التي يوضحها كابرال على نحو لا لبس فيه بعد قرن من ذلك التاريخ: كان للاستعمار، بمعنى ما محدود وفي بعض الحالات فحسب، جانب «تقدمي»، لكن «بقاء الأمة» هو حق المستعمر المطلق غير القابل للتصرف. أما بالنسبة إلى التاريخ الهندي، فقضية دور الاستعمار التقدمي جزئيًا كان قد لخصها بيان شاندر، مؤرخنا الأبرز للفكر المناهض للاستعمار لدى الإلتجنسيا البرجوازية الهندية والذي اتهم هو نفسه بأنه قوموي:

... معظم الكتاب المناهضين للإمبريالية يغفون مع ماركس. فهم جميعًا بلا استثناء، يقرّون أن الإنكليز أدخلوا بعض التغيرات البنوية، وجميعهم تقريبًا يرتحون بهذه التغيرات. ... وانتقادهم لم يكن فقط منحصراً بتفكيك الحكم البريطاني للنظام الاجتماعي التقليدي أو مركزاً عليه بصورة أساسية بل تركّز على أن بناء النظام الاجتماعي الجديد قد تأخر، وأُخِط، وسُدّت أمامه السبل. ومن ر. ش. دوت، وداداباي نوروجي، ورناد وصولاً إلى جواهر لال نهرو، ور. ب. دوت، لم يُدين الكتاب المناهضون للإمبريالية ... عملياً تدمير البنية الاقتصادية السابقة على الوجود البريطاني، ما عدا بصورة نوستالجية وانطلاقاً من نوع من التعاطف الذي يمكن أن يديه أي شخص محترم، شأن ما أبداه ماركس، على سبيل المثال، حيال ضياع عالم «الهندوسي الفقير» القديم⁽⁸⁾.

سيكون لديّ بعد قليل مزيد مما أقوله عن بعض المؤرخين والزعماء السياسيين الهنود الآخرين، ولكن دعوني أعود الآن إلى المقطع الذي يورده سعيد لماركس،

Bipan Chandra, «Reinterpretation of Nineteenth Century Indian Economic History» *Indian (8) Economic and Social History Review*, vol. 5, no. 1 (March 1968).

Bipan Chandra, *Nationalism and Colonialism in Modern India* (New Delhi: أعيدت طباعتها في: Orient Longman, 1979).

الاقباس من طبعة 1981 الورقية، ص 43.

والى المشكلة المنهجية الخاصة بالكيفية التي نقرأ بها أقوالاً معينة بالعلاقة مع الممارسات الخطائية، وسوف أستخدم مصطلحات تروق سعيداً. من الواضح لديّ كلّ الوضوح أنّ ما يجيز ذلك القول المحدّد - أقصد قول ماركس إنّ إزاحة المجتمع الصناعي للمجتمع القروي ضرورية تاريخياً ومن ثمّ تقديم موضوعاً - ليس خطاب «الاستشراق» في أي حال من الأحوال (فبريطانيا، كما يقول ماركس، تسعى وراء «أقندر المصالح») بل ما كان يمكن لميشيل فوكو أن يسميه خطاب الاقتصاد السياسي. بعبارة أخرى، إنّ قول ماركس لا ينبع على نحوٍ حكاثي من غوته أو الرومانسية الألمانية، ولا ينبع على نحوٍ خطابي من «استشراق» يكتنف كلّ شيء، بل ينبع على نحوٍ منطقي وضروري من مواقف ماركس إزاء قضايا الطبقة ونمط الإنتاج، والبناء المقارن لأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المختلفة، ونوع ودرجة العنف الذي سيصدر بصورة حتمية عن مشروع ينطلق ليفكّك مثل هذه الأنماط على نطاق واسع. قد يتفق المرء مع ماركس وقد لا يتفق، سواء على عموم بنائه النظري أم على تأويله لحوادث معينة، لكن السؤال في شأن منهج سعيد يبقى في جميع الأحوال، هنا وفي حالة دانتى، هو التالي: حين يمكن لتمثيلات وأقوال خطائية محدّدة - إن كانت أقوالاً خطائية حقاً - أن تعوم بمثل هذه السهولة البالغة داخل خطابات متنوعة وخارجها، فبأي معنى يمكن لنا إذاً أن نسمّ أياً منها بأنّه خطاب يقع في شراكه كامل تاريخ المنظوقات الغريبة على نحوٍ لا رجعة عنه؟

لكن الاعتراض الفوكوي ليس الاعتراض الممكن الوحيد - ورأيت، أنّه ليس الاعتراض المهمّ أيضاً - على الإجراء الذي يتّخذه إدوارد سعيد هنا. ففي موضع معيّن من الاستشراق، حين يشير سعيد إلى اختلافٍ شديد مع فوكو، نجده يبلّغ على إيمانه بـ «البصمة المميّزة التي يتركها الكتاب الأفراد»⁽⁹⁾. لكنّ ما يقدمه، حين ينطلق ليفضح زيف دانتى أو ماركس أو حشيد من الآخرين، هو مقتبسات منزوعة من سياقاتها، مع إحساس ضعيف بالمكانة التي يحتلها المقطع المقتبس في عمل «الكاتب الفرد» أو بنوع «البصمة» التي يمكن أن يكون هذا الكاتب الفرد قد خلّفها - نوع الاستجابات التي يمكن أن تكون الكتابة قد أثارته - لدى باحثين

ومفكرين خارج «الغرب». وهذه تواريخ معقدة وليس هذا بالمكان المناسب لتفحصها جميعاً، لكن من المفيد أن نورد بعض الوقائع نظراً إلى ما يمثل إغفال سعيد واختزاله من سمة باتت تُسمُّ بشدّة بعض ضروب الفهم الراديكالية السائدة في الأوساط الأنكلو - أميركية.

أرسل ماركس إلى نيويورك تريبيون («هذه الصحيفة البائسة» كما سمّاها بصورة غير مبرّرة في رسالة إلى إنغلز في عام 1858) ما يبلغ مجموعه ثلاثة وثلاثين تقريراً في الشؤون الهندية، وكان ينظر إلى العملية برمتها على أنها «قطع شديد» للدراسات الاقتصادية التي كان يقوم بها آنئذٍ، بعد أن ترك وراءه هزائم 1848-1849 بكتابه الثامن عشر من برومير بوناپرت. والأرجح أن هذا العمل الصحافي ما كان ليتم لو لم يكن في أمس الحاجة إلى المال. وقد كتب اثني عشر تقريراً من هذه التقارير في عام 1853، وخمس عشرة منها في عام 1857، وستة تقارير في عام 1858. وأول شيء ينبغي قوله عن هذه السلسلة فائقة الشهرة التي تشتمل على التقرير المكتوب في حزيران/يونيو 1853، هو أن ما من دليل على أن ماركس قد أبدى أي اهتمام متواصل ومتنظم بالهند قبل بداية ذلك العام؛ فعرض امتياز شركة الهند الشرقية على البرلمان بغية تجديده هو في المقام الأول ما خلق لدى ماركس فكرة الاهتمام بهذه المسألة. وكونه قد قرأ كثيراً من الوثائق البرلمانية ورحلات برنيه، الكاتب والطبيب الفرنسي من القرن السابع عشر، بإمعان شديد قبل أن يكتب أول تقرير هو أمر واضح بما فيه الكفاية، كما أن حدة ذهنه واضحة بالمثل في تلك التنبّرات العظيمة المتناثرة في أرجاء هذه السلسلة. لكنّ الحالة العامة لذلك العمل الصحافي لا يمكن فصلها عن غرضها المباشر، ولا عن الحالة العامة للمعارف المتعلقة بالهند التي كانت سائدة في إنكلترا ذلك الوقت (والتي كانت أكبر بكثير مما يظنه سعيد، لكنها كانت لا تزال مرقّعة ومضلّلة في كثير من الأحيان)، ولا عن شبكة التحيزات التي اكتنفت تلك المعارف (لكن التحيز ليس بالواقعة الوحيدة ولا حتى بالواقعة التي يمكن عزلها)، ولا عن الجودة النسبية التي يسم بها هذا الموضوع بالنسبة إلى ماركس نفسه، ولا عن المرحلة التي كان يمر بها تطوره الخاص حين بدأ بكتابة هذه التقارير؛ فمسودة الغروندريسة، فضلاً عن رأس المال، كان لا يزال أمامها سنوات عدّة كي تُكتب.

لا حاجة بأيّ قارئ مدقق إلى أن تدهشه واقعة أنّ سعيدًا في الاسترقاق يعلّق المألة برمتها ومنذ البداية على مقبوس واحد، كثيرًا ما يُختار من بين تلك التقارير، من دون أن يبذل أيّ جهد لوضع تلك الكتابة في سياقها⁽¹⁰⁾. فما يدّل على قلّة معارف ماركس عن الهند حين بدأ كتابة تلك التقارير واقعة أنّه كان يحسب أنّ حقّ ملكية جميع الأراضي الزراعية كان في يد الملك⁽¹¹⁾؛ وكان قد أخذ هذه الفكرة من برنيه وسواه، وكانت السلطات البريطانية قد فعلت الكثير لتعزيزها، حيث كانت هذه السلطات الآن هي الملك الجديد. ولم يدرك ماركس إلا بعد ذلك بأربع سنوات أنّ هذا ليس في أفضل الأحوال سوى اختلاق قانوني، حين راح يكتب السلسلة الثانية من التقارير عن الهند، لكنه كان لا يزال بعيدًا عن فهم نظام ملكية الأرض المعقّد في الهند قبل الوجود البريطاني، ولم يبدأ بفهم بعض تعقيدات هذا النظام إلا بعد ذلك بكثير، بعد قراءته كتاب كوفاليفسكي ملكيات الأرض الجماعية (1879)، حين تحوّل اهتمامه الأساسي إلى المير الروسي وأصبحت الهند تظهر في دراساته بوصفها حالة مقارنة فحسب⁽¹²⁾.

(10) ينبغي أن نلاحظ، بإنصاف، أنّ الكلام على «ماركس» على أساس هاتين القطعتين الصحافيتين اللتين يُستشهد بهما كثيرًا ليس ممارسة مقصورة على إدوارد سعيد في أي حال من الأحوال، بل هي ممارسة معهودة وشائعة تمامًا. وعلى سبيل المثال، فإنّ بلّ وارين، الذي يخوض مجالًا معاكسًا تمامًا لسجل سعيد، إنّما يفعل الشيء ذاته في كتابه: Bill Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism* (London: New Left Books, 1980). ويمكن القارئ أن يجد مناقشة لأفكار وارين في مقالتي: Aijaz Ahmad, «Imperialism and Progress», in: Ronald Chilcote and Dale Johnson (eds.), *Theories of Development: Mode of Production or Dependency?* (Beverly Hills, CA: Sage, 1983).

(11) كانت معرفة ماركس بالوقائع بالغة السطحية كما كان موقفه من الصحافة شديد الفظاظة والارتجال، إلى درجة أنّه اقتطف ببساطة صيفًا بكاملها من رسالة إنغلز إليه في 6 حزيران/يونيو 1853 وأقحمها في مقاله المرجزة المؤرخة في 10 حزيران/يونيو. وشاء الحظ أن يفقد بعض هذه الخليط الرسائلي/الصحافي مشهورًا أشدّ الشهرة.

(12) في الوقت الذي كتب فيه تقرير عام 1881 الذي سبق أن اقتطفنا منه (عن «السكك الحديد التي لا فائدة فيها للهندوس»... إلخ)، كان قد أبدى اهتمامًا شديدًا بالشكل المشاعي لملكية الأرض في البلدان الأقلّ تطورًا على المستوى الصناعي باعتبار هذا الشكل أساسًا محتلًا للانتقال إلى الاشتراكية، ربما لأنه كان قد غدا واضحًا في ذلك الحين أن رأس المال الأوروبي الغربي لا ينتج إلى «ازدراع» المجتمع الصناعي في البلدان التابعة مثل روسيا والهند. يُنظر، في استكشاف ذلك وإلقاء الضوء عليه: Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1983).

لست أقصد هنا أن تلك التقارير ينبغي أن يتم تجاهلها بكل بساطة بوصفها من آثار الصبا واليفاعة، ولا أريد أن أدافع عن مسيرة صاعدة في أفكار ماركس عن الهند، تبدأ بتبصر باكر وتصل إلى ضروب من الوضوح والصفاء في النهاية. ما أريده هو التشديد على وجود تعقيدات تتخطى بكثير ما تقرّه إجراءات إدوارد سعيد الاختزالية، وكذلك الإشارة إلى اتفاقني مع هريانس مخيا حين يرى، في سياق واحد من الخلاصات المتعلقة بالكيفية التي ينبغي أن يُنظر بها اليوم إلى كتابات ماركس عن الهند في ضوء الأبحاث الحديثة:

إنّ فكرة وجود تغيرات هامة في اقتصاد الهند ومجتمعها ما قبل الاستعماريين هي فكرة دخلت حديثاً إلى التاريخ الهندي، وما من جهد فعلي يُدلى لتبيان جهل ماركس بهذه الفكرة. ... مع ذلك، يبقى الاختلاف الذي يُلمعُ إليه ماركس في سرعة وطبيعة التغيرات في المجتمع الهندي ما قبل الاستعماري مقارنةً مع أوروبا ما قبل الحديثة مؤشراً مهماً على سبل التطور المختلفة التي اتبعتها هذان المجتمعان في دخولهما إلى العالم الحديث.

مراحل التطور التاريخي التي اتبعتها أوروبا - العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية - هي مراحل ملحوظة بما يكفي من الوضوح. ... التغيرات في الهند بطيئة وتدرّجية. صحيح أنها أدت إلى تعديل تقنيات الإنتاج القائمة والتنظيم الاجتماعي لعملية الإنتاج؛ لكنها نادراً ما أطاحت البنية الاجتماعية والاقتصادية القائمة كي تحل محلّها بنية جديدة، ونمطاً إنتاجياً جديداً. وهذا ما يصح بصورة خاصة منذ القرن السابع الميلادي. (التشديد مني)

يتابع مخيا، بعد أن يعرض بصورة موجزة بعض الصراعات الاجتماعية التي أحدثت بالهند خلال الألفية التالية، من القرن السابع إلى القرن السابع عشر الميلادين، ليقول:

لم تكن هذه الصراعات تفضي إلى إعادة توزيع وسائل الإنتاج مطلقاً، الأمر الذي لم يحصل إلا بعد هجمة الاستعمار. ما كان يُورّع ويُعاد وتوزيعه هو ناتج الفلاحين الفائض. هكذا كانت الإمبراطورية تفلح في إعادة بعث طبقة الزميندار [ملاك الأراضي] في كلّ مكان، حتى حين كانت الأزمات

تتولد عن حوادث جسام، مثل انهيار الإمبراطورية المغولية الذي حصل في أوائل القرن الثامن عشر؛ بعبارة أخرى، كانت الأزمة تؤدي إلى بعث شكل الملكية القديم بدلًا من ظهور شكل جديد⁽¹³⁾.

يمكن أن نضيف أن تقويم مخيا هو تقويم بالغ الاحتراس وموثوق، وليس تقويمًا مترقًا أو مداهنًا في أي حال من الأحوال؛ فهو يوثق على نحو دقيق كيف كان ماركس مخطئًا بصورة جزئية في الأقل على جميع الأصعدة. وهو يخالف عرفان حبيب في القضايا المتعلقة بكل من التفاصيل والأمور الأساسية في تفسير حبيب لكل من الهند القروسطية وكتابات ماركس حول هذا الموضوع، لكنه، مثل حبيب، يرفض فكرة ما يُسمّى بنمط الإنتاج الآسيوي كما يرفض الفكرة البديلة التي مفادها أن الهند ما قبل الاستعمارية كانت «إقطاعية» نوعًا ما. وإذا ما وضعنا هذه الاختلافات والاتفاقات جانبًا، فإنَّ كلاً من مخيا وحبيب متفقان تمامًا على ما يقوله مخيا في المقطع الوارد أعلاه⁽¹⁴⁾. وهذان المؤرخان هما، بالطبع، من بين المؤرخين الهنود المعاصرين البارزين فيما يتعلّق بالمرحلة ما قبل الاستعمارية، وكلاهما يكتبان بلا شك، وعلى الرغم من اختلاف واحدتهما مع الآخر على بعض القضايا الأساسية بين الفينة والأخرى، من موقعين ماركسيين صارمين ومميزين. أمّا رافندر كومار، المؤرخ المميّز بالمثل لكل من المرحلتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ويكتب من ضمن ذلك التقليد الآخر المتحدّر أيضًا من اتجاهات معينة في الماركسية الكلاسيكية، تقليد الديمقراطية الاجتماعية الليبرالية اليسارية، فيؤكد بصورة أساسية على التكهّن الجوهري ذاته:

Herbans Mukhia, «Marx on Pre-Colonial India: An Evaluation», in: Dipendra Banerjee (ed.), (13) *Marxian Theory and the Third World* (New Delhi: Sage, 1985), pp. 181-182.

Irfan Habib: «Problems of Marxist Historical Analysis: الأساسيات» (14) يُنظر مقالتي عرفان حبيب الأساسيتين: «Problems of Marxist Historical Analysis in India», *Enquiry* (Monsoon 1969), pp. 52-67, and «Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India», *Enquiry* (Winter 1971), pp. 1-56.

أمّا الجدال الكلاسيكي مثَلت الأطراف حول التشكيلة الهندية ما قبل الاستعمارية بين مخيا، وحبيب، و. ش. شارما - مع مشاركات قدمها آخرون - ذلك الجدال الذي أطلقته في البداية مقالة مخيا «هل كان ثمة إقطاعية في التاريخ الهندي؟»، فُتّاح في: T. J. Byres and Herbans Mukhia (eds.), *Feudalism and Non-European Societies* (London: Frank Cass, 1985).

مع أن ماركس لا يظهر في هذا الجدال إلا بصورة هامشية، فإنّ التوضيحات المقدّمة في هذا الجدال مناسبة ومفيدة في تقويم أفكار ماركس عن الهند.

... الجماعات القروية ذات التنظيم الذاتي أساساً، والمنتشرة فوق وجه شبه القارة، وتتسم بتفاعل اقتصادي وثقافي ضعيف نسبياً واحداً مع الأخرى، شكّلت السمة المميّزة للمجتمع القروي على مدى القرون. ومن هنا رؤية العالم الراكدة واللازمي التي لا تني تظهر مرّة بعد مرّة في الأدبيات التاريخية التي تناول الحضارة الهندية. وإننا لنجد الصيغة الكلاسيكية لهذه الرؤية في المذكرات التي دَبَّحها مدنيون بريطانيون في القرن التاسع عشر، والتقطوا فيها، على الرغم من مبالغتهم في الكلام على حالة الثبات، حقيقةً أساسية من حقائق بنية المجتمع القروي في الهند وتشكّله⁽¹⁵⁾.

هكذا تكون نظرة ماركس الشهيرة إلى ما للاستعمار من «مهمة مزدوجة في الهند: مدمّرة من جانب، ومجدّدة من جانب آخر»، تلك النظرة التي يعتبرها سعيد مثلاً لـ «الرؤية الاستشراعية الرومانسية» التي «ينحلُّ» فيها ما أبداه ماركس من «تعاطف إنساني»، هي النظرة ذاتها التي كان أبرز مفكرَي الهند السياسيين (من غاندي إلى نامبورديباد) وأبرز مؤرّخيها قد ناقشوها بأشمل ما تكون المناقشة، وبطرائق صريحة وضمنية على حدٍّ سواء. وما يؤسف له أنَّ سعيداً لم يطلع على هذه التقاليد الفكرية والسياسية المعقدة. ثمة أشياء لا حصر لها يمكن أن يتعلّمها المرء منها، لكننا يمكن أن نركّز على اثنين في الأقلّ من المبادئ العامة التي تحكم التقاليد التاريخية الرئيسة في الهند - تلك المبادئ الإنسانية، والعقلانية، والكونية في جوهرها - وذلك أخذاً بالاعتبار تلك المواقف التي تُمَحّضُ ضروباً من الثقة الزائدة من لدن إدوارد سعيد وجماعات تحليل الخطاب الاستعماري التي تلتها. أول هذين المبدأين مفاده أنَّ حقَّ النقد هو حقُّ كونيّ، لا بدّ من أن يكون في متناول

(15) يُنظر: Ravinder Kumar, «The Secular Culture of India,» in: Rasheeduddin Khan (ed.), *Composite Culture of India and National Integration* (Delhi: Allied Publishers, 1987), pp. 353-354.

يلي المقطع الوارد أعلاه مباشرة اقتباس مؤيد مسند من التقرير الذي كُتب الرّ شارلز ميتكالف بتاريخ 17 تشرين الثاني/نوفمبر 1830. والحال، إننا لا نجد أيّ إشارة إلى ميتكالف في مقالات أو رسائل ماركس حول هذا الموضوع، مع أن تقرير ميتكالف كان شهيراً ومن المحتمل كثيراً أنَّ ماركس كان على علم به؛ فما يقوله هذا التقرير يكاد أن يكون مطابقاً، في أي حال، لما يقوله ماركس. ورافندر كومار، المؤرّخ المبيّح. لا يتنبه لهذا التداخل بين الاثنين، ويبدو أنَّ اختياره لميتكالف كان متعمّداً، حيث يمكنه أن يضادى الخلاف حول ماركس في الوقت الذي يشير فيه إلى المعنى ذاته.

الجميع، أوروبيين أكانوا أم آسيويين، في الماضي أم في الحاضر، ما عدا تلك الممارسات المحددة لهذا الحق والتي تُظهرُ تحيزًا استعماريًا أو عرقيًا أو أي نوع آخر من أنواع التحيز وتمارسه على نحو تعسفي واعتباطي. بعبارة أخرى، يجب أن يُقوِّم النقد ذاته انطلاقًا من معيار موضوعي يتعلّق بالصحة والدلائل. أمّا المبدأ الثاني، الذي يرتبط بالضرورة بالمبدأ الأول، فمفاده أنّ الأرشيف الذي ورثناه من ماضينا الاستعماري هو، شأن أيّ أرشيف تاريخي أساسي، خليط هائل من البناءات الفانتازية، والأخطاء المرتبطة بالزمن، والمعلومات التجريبية النفيّة التي لا تُقدَّر بثمن. وهذا الأرشيف يجب أن يخضع للنوع ذاته من التمييز الذي نطالب به لأيّ نوع آخر من أنواع التحري والاستقصاء التاريخيين، سواء أكان الكاتب المعنيّ أوروبيًا أم غير أوروبي.

قبل أن نتابع كي نقدّم بعض التعليقات على التقاليد المتعارضة سياسيًا، من غاندي إلى نامودريباد، لعلّ من المفيد هنا أن نشير، من دون أن نحاول تقديم خلاصة كاملة، إلى أنّ موقف ماركس كان في حقيقة الأمر معاكسًا تمامًا لما يمكن أن نسميه بحقّ بالموقف الاشتراقي في الهند، وأنّ ماركس ينأى بنفسه على نحو واع عن ذلك الموقف حين يعلن باكراً، وفي ذلك التقرير الأول ذاته: «إنّني لا أشاطر الرأي أولئك الذين يؤمنون بعصر ذهبيّ عرفته هندوستان» [الهند]⁽¹⁶⁾. والحال، إنّ فكرة عصر ذهبيّ يقع في الماضي البعيد وتحتاج الهند إلى إعادة بنائه الآن - تلك الفكرة التي ورثتها قطاعات من البحث الاشتراقي من بعض تيارات البراهمنية الرفيعة - هي فكرة ستورث إلى نزعات كثيرة جدًّا في القومية الهندية، كما سنرى بعد قليل. لكنّ ماركس لا يلبث أن ينأى بنفسه أيضًا عن الموقف المعاكس - الذي عبّر عنه ماركولي⁽¹⁷⁾ كما هو معروف - ذلك الموقف الذي رأى

(16) يُنظر: Karl Marx and Frederick Engels, *The First Indian War of Independence: 1857-1859* (Moscow: Progress Publishers, 1959), p. 14.

لم يضع ماركس وإنفلز، في الحقيقة، مثل هذا الكتاب. لكن محرّري الدار في موسكو جمعوا بعض - وليس كلّ - التقارير الصحافية، والملاحظات الشخصية، والرسائل الخاصة لماركس وأعطوا هذا الجمع ذلك العنوان المفروض فرضًا وعلى نحو طائش.

(17) توماس بابنغتون ماكولي (Thomas Babington Macaulay) (1800-1859): مؤرّخ وسياسي محافظ بريطاني. وضع كتابًا شهيرًا عن التاريخ الهندي. استلم مناصب سياسية عدّة. وقام بدور أساسي في =

إلى الاستعمار البريطاني على أنه مهمة حضارية حميدة. فقد كان ماركس واضحاً بلا لبس ضدّ هذا الموقف أيضاً، في الفقرة التالية مباشرة: «إنّ البؤس الذي أنزله البريطانيون بهندوستان [الهند] هو بؤس من نوع مختلف جوهرياً وأكثر حدّة من كلّ ما عانته هندوستان قبل ذلك». باختصار، فإنّ فكرة «المهمة المزدوجة» كان يراد لها أن تصوغ موقفاً مستقلاً عن كلّ من موقف الرومانسي الاستشراقي وموقف الحداثيّ الاستعماري.

كُتِبَ التقرير الذي يورده سعيد في 10 حزيران/ يونيو 1853، وسعيد له الحرية في أن يعتقد أنّ ما أبداه ماركس من «تعاطف إنساني» قد «انحلّ» مع نهاية ذلك التقرير. وكُتِبَ تقرير ماركس الآخر، «التأنيح المستقبلية للحكم البريطاني في الهند» الذي غدا شهيراً بالمثل، بعد بضع أسابيع، في 22 تموز/ يوليو. وهنا، أيضاً، نجد أنّ ماركس يقول بعض الأشياء بالغة الفجاجة، ومن المؤكّد أنه لا يبدي أيّ «تعاطف» سواء مع الهند:

... إنّ كامل تاريخها الماضي، إذا ما كان أيّ شيء، هو تاريخ الفتحاح المتعاقبة التي خضعت لها. ليس للمجتمع الهندي أيّ تاريخ على الإطلاق، في الأقلّ ليس له أيّ تاريخ معروف. وما نسميه تاريخه، ليس سوى تاريخ... الغزاة المتعاقبين الذين أقاموا إمبراطورياتهم على القاعدة السلبية لذلك المجتمع الثابت دون تغيير والمستسلم دون مقاومة⁽¹⁸⁾.

= إدخال التصورات الإنكليزية والغربية إلى التعليم في الهند ونشر رأيه في هذا الشأن في «تقرير ماكولي» 1835. دعا إلى إحلال الإنكليزية محلّ الفارسية كلفة للتعليم في جميع المدارس، وإلى تدريب المدرّسين الهنود الذين يتكلمون الإنكليزية ليصيروا مدرّسين. وهذا، علاوة على تقسيمه العالم إلى متحضّرين و«مهمّج»، هو جزء مما سُمّي الماكوليّة. (المترجم)

Marx and Engels, *The First Indian War of Independence: 1857-1859*, p. 29.

(18)

ينبغي أن نؤكّد أنّ هذه التقارير تعود إلى المرحلة ذاتها من تفكير ماركس التي دُشّنت بإعلانه العظيم في البيان الشيوعي، «إنّ تاريخ كلّ مجتمع إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات». وحين أعيد طبع البيان في عام 1886، بعد وفاة ماركس، فإنّ التقيح الوحيد الذي أدخله إنغلز (لكنه أسقط بعد ذلك) كان إضافة كلمة «المكتوب» بعد كلمة «التاريخ» حيث غدت الجملة «إنّ التاريخ المكتوب لكلّ مجتمع إلى يومنا هذا». وقول ماركس المفرط أنّ «ليس للمجتمع الهندي أيّ تاريخ على الإطلاق، في الأقلّ ليس له أيّ تاريخ معروف» إنما يتوقف كثيراً على واقعة أنّ تاريخ الصراع الطبقي في الهند ما قبل الاستعمارية لم يكن في الواقع «معروفاً» في زمن ماركس.

أم مع بريطانيا:

إنَّ النفاق العميق والبربرية المتأصلة في الحضارة البرجوازية واضحان أمام أعيننا، وقد تحولنا من موطنهما، حيث يتحلان أشكالا محترمة، إلى المستعمرات، حيث يظهران عاريين⁽¹⁹⁾.

بين هذين القولين، يتحدث ماركس بصراحة أيضًا عن «تقسيم العمل الوراثي، الذي تقوم عليه الطوائف المغلقة الهندية، تلك العقبات الحاسمة التي تقف في وجه التقدم الهندي والقوة الهندية»⁽²⁰⁾، غير أنَّ الحكم النهائي على «المهمة المزدوجة» لا يلبث أن يأتي:

كلّ ما قد تُجبر البرجوازية الإنكليزية على القيام به لن يشمل على إعتاق جماهير الشعب ولا على إصلاح الشروط الاجتماعية التي تعيش فيها هذه الجماهير إصلاحًا فعليًا.

لن يقطف الهنود ثمار عناصر المجتمع الجديدة التي نثرها بينهم البرجوازية البريطانية، إنَّ لم تحلَّ البروليتاريا الصناعية في بريطانيا العظمى محلَّ الطبقات الحاكمة الجديدة، أو إنَّ لم يزدد الهنود أنفسهم قوة بما يكفي لأن يطيحوا النير الإنكليزي تمامًا⁽²¹⁾.

ثمّة حاجة إلى أن نقول أشياء ثلاثة في شأن هذا الحكم؛ الأول، ما من إصلاحٍ هندي نافذ ومؤثر من القرن التاسع عشر، من رام موهان إلى سيد أحمد خان إلى مؤسس المؤتمر الوطني الهندي، سبق له أن اتخذ مثل هذا الموقف الواضح من قضية استقلال الهند؛ بل إنَّ غاندي نفسه قضى سنوات خلال الحرب العالمية الأولى وهو يجند العساكر للجيش البريطاني. والشيء الثاني، ما من لون من ألوان الموقف القومي الهندي كما تطور بعد عام 1919 - من الموقف الغانديّ إلى الموقف الشيوعي، باستثناء الموقف الظلامي وحده - إلا ويعترف بصدق هذا

Morx and Engels, *The First Indian War of Independence: 1857-1859*, p. 34.

(19)

(20) يحسن بنا أن نتذكّر هنا أنَّ أميدكار، الذي نجد صورته معلقة في مكان بارز في قاعة البرلمان الهندي، أطلق حكمًا أقسى من هذا الحكم بكثير بعد ذلك بقرن. فنظام الطوائف المغلقة الهندي هو أسوأ من العبودية، كما قال، لأنّه «نظام استغلال دون قيود».

Ibid., p. 33.

(21)

القول، بما فيه فكرة أنَّ الرأسمالية الاستعمارية أدخلت «عناصر مجتمع جديدة» في الهند، بعضها ثمة حاجة عظيمة للحفاظ عليه. أما الشيء الثالث، فهو أنَّ من المهم بعض الشيء بالنسبة إلينا أنَّ ماركس يتحدث عن «البروليتاريا» في السياق الإنكليزي لكنه يتحدث عن «الهنود» (الذين يعني بهم أهل البلد) في سياق الهند. بعبارة أخرى، إنَّ ماركس، بعد خمس سنوات فقط من تحطّم آماله بثورة أوروبية، راح يأمل بثلاثة أشياء في الأمد القصير: ثورة اشتراكية في بريطانيا، ثورة وطنية في الهند، وتحطّم نظام الطوائف المغلقة. فهذه الأشياء، كما اعتقد ماركس، ستكون بمنزلة الشروط المسبقة كي تبدأ «جماهير الشعب» بقطف أي ضرب من ضروب «الانتفاع بعناصر المجتمع الجديدة». والآن، بعد مرور كلّ هذا الزمن، استقلّت الهند بالطبع، لكن هاتين القضيتين - قضية الطبقة في بريطانيا والطائفة المغلقة في الهند (التقسيم الوراثي للعمل) كما يقول ماركس) - لا يزال من المتوجّب حلّهما؛ ولا شكَّ أنَّ حلّ المسألة الطبقة في الهند لا يزال يمرّ، إلى اليوم، عبر مسألة الطائفة المغلقة.

ليست هذه «رؤية رومانية، اشتراكية». لكننا إذا أردنا أن نأخذ فكرة عن الكيفية التي تبدو عليها طبعة تولستوية خاصّة من الرؤية الرومانسية الاشتراكية للموضع الهندي، لا حاجة بنا إلى أن نمضي أبعد من الكلام التالي المستمدّ من كتاب هند سواراج، أو الحكم الذاتي للهند، لغاندي، المُعجّب بإيمرسون وتولستوي ورسكن:

كلما ازداد انغماسنا في انفعالاتنا كلما غدت هذه الأخيرة مطلقة العنان أكثر... سوف يظل الملايين فقراء دائمًا. ولأنَّ أسلافنا لاحظوا ذلك، نصحونا بالعدول عن ضروب الرفاهية والمطلّات. لقد تعاملنا مع النوع ذاته من المحرّات كما وُجد منذ آلاف السنين. واحتفظنا بالنوع ذاته من الاكواخ التي كانت لدينا في الأزمنة الماضية، وبقي تعليمنا المحلي كما هو... ليس الأمر أننا لم نكن نعرف كيف نخترع الآلات، بل الأمر أنَّ أجدادنا أدركوا أننا، إذا ما انصرفنا وراء مثل هذه الأشياء، فسوف نغدو عبيدًا ونحلّ نسيجنا الأخلاقي. ولذلك قرّروا، بعد التفكّر الواجب، أنَّ علينا أن نعمل ما نستطيعه بأيدينا وأقدامنا. ... بل إنهم

رأوا أنَّ المدن الكبيرة هي بمنزلة الفخّ والعقبة المقيمة التي لن يسعد الناس فيها، وأنها ستمجّع بعصابات اللصوص والنهابين، وسوف يزدهر فيها البغاء والرذيلة، وأنّ الفقراء سوف يسلّهم الأغنياء. ولذلك اكتفوا بقراهم الصغيرة⁽²²⁾.

عمد إدوارد سعيد مؤخرًا إلى وضع غاندي في مصاف «الأنبياء والكهنة». ولا أعلم إن كان علينا أن نقرأ المقطع الآنف على أنّه نبوءة أو كهانة، لكن غاندي كتبه في الأصل في كُجَرَات، في عام 1909. وما يلفت الانتباه في هذا المقطع هو أنّ غاندي يبدو كأنّه دحض لماركس على جميع الأصعدة، سواء كان يعلم ذلك أم لا. فإذا ما كان ماركس قد شنّ هجومًا عنيفًا على سرعة التغيّر البطيئة («الخاملة») في الهند، فإنّ غاندي يعبر عن إعجابه بهذا النوع من الركود على وجه التحديد، في حين أنّ إحساسه بشتات الهند الأبدي هو أشدّ راديكالية بكثير مما كان يمكن لماركس أن يبديه على الإطلاق: فكون الفلاح الهندي قد استخدم النوع ذاته من المحراث «منذ آلاف السنين»، وكون النظام التعليمي، قد بقي على حاله أيضًا، هما أمران حسان كما يقول. أمّا السبب في أنّ الهند لم تنجز ثورةً صناعية (ما جعلها عرضة للرأسمال الاستعماري بوجه خاص، كما كان يمكن لماركس أن يضيف) فليس أنّ أنظمة الإنتاج والحكم القديمة لم تسمح بمثل هذه الثورة، بل لأنّ «أجدادنا»، بحكمتهم الفائقة، قرروا أنّ الأمر ينبغي أن يكون كذلك. وبالطبع، فإنّ علينا أن نسير على خطى «أجدادنا». وإذا ما كان ماركس قد فضح زيف التمدّن الهندي القروسي نظراً إلى قيامه على البلاطات الملكية والشكّات العسكرية والهدر الكبير للفائض الزراعي، فإنّ غاندي ينكر تمامًا وجود المدن في تاريخنا: لا مدن، لا لصوص، لا نهابين، لا بغايا، ولا فروق بين الأغنياء والفقراء؛ وحدها الجماعة القروية الرعوية المطمئنة، القائمة على «نسيج أخلاقي».

كان غاندي، شأن ماركس، مفكّرًا معقّدًا إلى أبعد الحدود، ولمستُ أرغب في

Hind Swaraj. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 10 (New Delhi: Publications (22) Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1999), p. 37.

أن أخترله إلى هذا الاقتباس. لذلك، عليّ أن أوضح أنّ ما أريد إلقاء الضوء عليه هنا ليس الغانديّة بحدّ ذاتها بل طريقة معينة في إضفاء طابع مثالي على الماضي بإزالة إحدائيّاته المادية كلها، ما أريد إلقاء الضوء عليه هو تيار معين من المحليّة الظلامية التي من المؤسف أنها غالبًا ما تبرز في فكر غاندي، والتي تقف في تضاد جذري مع الطريقة التي نظر بها ماركس إلى هذه المسائل، والتي لا تزال حيّة في هذه الأيام، بأشكال كثيرة، تحت راية القومية الثقافية، دائمًا، وفي تضاد، دائمًا، مع الاتجاهات الفكرية المستندة من الماركسية.

بخلاف ذلك النوع من المحليّة، قد يكون من المفيد أن نُجمل على نحو مختصر آراء مفكّر بارز من مفكري اليسار السياسي - هو إ. م. س. نامبودرياد الذي استقال مؤخرًا من منصبه كأمين عام للحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) - كان قد كتب في هذه الموضوعات على وجه التحديد. ففي سياق تدخّل مقتضب في حلقة بحثية عن الأيديولوجيا، يتحدث نامبودرياد في البداية عن «بذرة الحقيقة التي كشفها ماركس بخصوص المجتمع الهندي»، ثم يمضي ليلقي بعض الضوء على المقطع ذاته الذي يقوم سعيد، غير المعروف لدى نامبودرياد، بتأويله على طريقته الخاصة. يقول نامبودرياد:

لقد بقي المجتمع الهندي، طوال قرون عدة، في مرحلة ركود وتفسّخ، وغدا تدميره مطروحًا على جدول الأعمال. لكن نظرًا إلى غياب أيّ قوة داخلية قادرة على تدمير المجتمع القديم الراكد والمتفسّخ، فإنّ القوة الخارجية التي ظهرت في الصورة، البرجوازية التجارية الأوروبية التي أتت إلى الهند في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولا سيما تلك الأحداث والأقوى، البرجوازية التجارية الصناعية البريطانية، كانت «أداة التاريخ اللاواعية». ولذلك لم يذرف ماركس الثوري دمعة واحدة على هذا الدمار، مع أنه لم يكن لديه، بإنسانيته العميقة وحبّه للبشر، سوى التعاطف مع الشعب الهندي الذي كان يعاني معاناة هائلة، مبدئيًا الكراهية تجاه البريطانيين الذين أنزلوا به تلك المعاناة⁽²¹⁾.

F. M. S. Nambudripad, «Evolution of Society, Language and Literature» in: Debiprasad (23) Chattopadhyaya (ed.), *Marxism and Ideology* (Calcutta: K. P. Bagchi, 1981), pp. 35-44.

في موقع لاحق من المقالة ذاتها، بعد إشارة نامودرياد إلى الدور التقدمي الذي قامت به الباكتي⁽²⁴⁾ في نشوء اللغات الحديثة ما بعد السنسكريتية، نجد أنه يمضي ليتأمل في الأثر العام الذي تركه الاستعمار على اللغة والأدب في الهند:

أدت الجهود التي بذلتها الشركات التجارية الأوروبية الأولى في نشر العقيدة المسيحية وكذلك الإجراءات التالية التي اتخذها الحكام البريطانيون في إقامة معاهد تعليمية بغية خلق شريحة من المُتَخَدِّمين المتعلِّمين لدى الشركات، إلى تطور لغةٍ وأدبٍ شاع أسلوبه شيوع أعمال الباكي الأقدم، لكنه كان متخفِّفًا من قيود هذه الأخيرة التي كانت مقتصرة، بوجهٍ عام، على المجتمع والثقافة الهندوسيين...

عمل تطور السوق العالمية واندماج القرية الهندية البطيء إنما الأكيد في تلك السوق على تحطيم طابع الاكتفاء الذاتي الذي اتسم به مجتمع القرية الهندية، هذا المجتمع الذي غدا الآن جزءًا من المجتمع الرأسمالي العالمي المتنامي...

انعكس هذا الأمر بصورة طبيعية في حقل الأدب. حيث تُرجم الكتاب البارزون من جميع اللغات في النظام الرأسمالي العالمي المتنامي سريعًا، ومارسوا تأثيرهم في الجيل الجديد من الكتاب الهنود. بعبارة أخرى، فإنَّ عالم الأدب الهندي لم يستطع أن ينفذ عنه أغلال المجتمع الهندوسي المُبتلى بالطوائف المغلقة وثقافتها إلا حين تمزق الأساس الاقتصادي لهذا المجتمع - القرية المكثفة ذاتيًا واقتصادها الطبيعي - من خلال انقراض الرأسمالية الأجنبية عليه⁽²⁵⁾.

(24) الباكتي (Bhakti)، أو ديانة التمسُّد، هي حركة هندوسية ألحت على الرباط المتين والحب المتبادل بين التمسُّد وإلهه الشخصي. وبحسب البهاغافاد غيتا، فإنَّ طريق الباكتي يفوق الطريقين الدينيين الآخرين، طريق المعرفة (جنانا) وطريق الشماثر والأعمال الصالحة (كارما). نشأت هذه الحركة في جنوب الهند بين القرن السابع والقرن العاشر في القصائد والأشعار وسرعان ما انتشرت إلى شمال الهند وتجلَّت في نصوصه. ولعل الأفكار الإسلامية عن النسيم لله تركت أثرًا في الباكتي منذ البداية، وكذلك لاحقًا بعض عناصر التصوف الإسلامي. يُعدُّ الأدب الباكتي بين أهم التطورات الأدبية التي شهدتها القرون الوسطى في الهند وأبعدها أثرًا. (المترجم)

Ibid., pp. 42-43.

(25)

أسهم هذا «الانقراض»، إذًا، في توسيع الأفاق الثقافية: وهذا دور «تقدمي» واضح على الرغم من التحفظات الكثيرة التي يمكن للمرء أن يبديها حيال ما نجده هنا من تبسيط. لكنّ نامبودرياد لا يلبث أن يشير أيضًا إلى ديالكتيك آخر يسمُّ الاستعمار: تنامي إنتلجنسيا تابعة وكومبرادورية - «النخبة المثقفة الأجنبية أو المدربة لدى الأجانب» التي برزت بوصفها «القوة الأساسية المحركة للأدب والثقافة البرجوازيين الجديدين في الهند» وكانت «مهمة بشجب كلّ ما هو هندي... على أنّه «بربري» و«بعيد عن الحضارة» - من جهة أولى، وتنامي تلك «القومية الزائفة» التي راحت تدافع عن كلّ ما هو هندي، قديمه وجديده، متكئة في سجلاتها، وهنا المفارقة الساخرة، على ذلك المتن الآخر من البحث الإمبريالي الذي اعتاد إضفاء طابع مثالي على «المجتمع الهندوسي القديم» من جهة ثانية. أمّا في الفقرات الختامية من نصّ نامبودرياد المقتضب، فنجد أنّه يرى ممارسة الثورة الاشتراكية بوصفها نقضًا للدينامية الاستعمارية برمتها، وعلى أنها شرط أساس «لنك الهزيمة النهائية للمجتمع والثقافة الراكدين والمتفسخين، اللذين ورثهما الشعب الهندي خلال نظوره الطويل الذي يبلغ قرونًا عدة منذ أن تفككت المجتمعات القبلية ما قبل التاريخية وتشكّل مجتمع طبقيّ في إهاب مجتمع الطوائف المغلفة». والحال، أنّ هذه الصياغة تلفت الانتباه بثلاثة من التأكيدات المختلفة. فهي تعترف بأنّ بعض أوجه التفسّخ والركود الأساسية أقدم بكثير من الاستعمار ذاته، فلا تحلّ تلك الأوجه في مقولة «الإرث الاستعماري» المعزّية والمريحة. وهي تعترف أيضًا أنّ الاستعمار قد أتى ومضى من دون أن يدمّر «المجتمع القديم الراكد والمتفسّخ»؛ فقدرة الاستعمار على التدمير البناء كانت، في النهاية، محدودة جدًّا. وأخيرًا، فإنّ نامبودرياد يلجّ على تلك الرابطة ذاتها بين الطبقة والطائفة المغلفة في الهند والتي لاحظناها أعلاه لدى ماركس وأمييدكار.

ما يشير إليه نامبودرياد في النهاية هو تناقض محدّد في منطق الرأسمالية الاستعمارية الثقافي: ديمقراطية معينة للغة، علمنة معينة للمعايير الأيديولوجية، تخفيف معينٍ للتعبص؛ غير أنّ ذلك كان أيضًا، وعلى نحو حاسم، إلى جانب خلق إنتلجنسيا مسيطرة لا تني تتذبذب وتنوس بين التبعية الأيديولوجية لاختلاعات الرأسمالية المتقدّمة وسفطاتها من جهة أولى، والحنين المحلي، الظلامي في

معظم الأحيان، من جهة ثانية. والقضية التي يطرحها نامبودرياد أخيرًا هي قضية الفاعلية. فإلى أي مدى يمكن حتى للشريعة الوطنية من الإنتلجنسيا البرجوازية، المنقسمة بين التنظيرات المتروبولية والمحليات المثالية، أن تنجز مهمات مناهضة الإمبريالية التي تكرر بها على نحو صارخ؟ وعبر أي موقع، وانتساب وممارسة؟

تبقى الفكرة الأساسية في سجل نامبودرياد من المتانة بمكان، على الرغم من أنه يرتكب اثنين في الأقل من الأخطاء الواضحة: فهو يبالغ بـ «الاكتفاء الذاتي» والاقتصاد الطبيعي» اللذين يميزان القرية الهندية قبل الاستعمار، كما يبالغ في نسبة دور أحادي الجانب إلى المبشرين والجهاز التعليمي الاستعماري في ديمقراطية اللغة والأدب. بيد أن أيًا من هذين الخطأين لا ينبع من موقف خطابي «استشراقي» أو سواء من المواقف الخطابية القبلية. وما يمكّننا من رؤية أنهما خطأان هو البحث التاريخي الذي غدا متوفرًا، ولا سيما خلال الثلاثين سنة الماضية، وكذلك معايير الصحة والدلائل التي تنطبق على نامبودرياد كما تنطبق على أي أحد آخر.

إن النقاط ماركس بعض العبارات من المعجم الرومانسي ليس في الحقيقة سوى مشكلة بسيطة، ومهما تكن الإساءة التي يوجهها إلى شعور المرء الوطني فإن من الممكن تجاوزها بسهولة حين نتذكر نعوته الصارخة التي ينعت بها البرجوازية الأوروبية. الأهم من ذلك بخصوص الأخطاء التي ارتكبها ماركس في كتابته عن الهند يتمثل في نوعين من المشكلات. أولهما هو مشكلة الدلائل، حيث يبين البحث الحديث أن جميع الدعائم التي تقوم عليها رؤية ماركس إلى الهند - الجماعة القروية المكثفة ذاتيًا، والدولة النهرية، والطبيعة الثابتة للاقتصاد الزراعي، وغياب ملكية الأرض - هي دعائم زائفة جزئيًا في الأقل. على الرغم من أن البحث في جميع هذه المجالات لا يزال بعيدًا كل البعد عن الاكتمال، إلا أن الدلائل المتوافرة تشير إلى أن الاقتصاد القروي غالبًا ما كان مندمجًا في شبكات أوسع من التبادل والتملك أكثر بكثير مما تم إدراكه إلى الآن، كما تشير إلى أن السدود الصغيرة، والبنابيع الموسمية الضحلة، والبرك المحلية التي كانت تُبنى بالعمل الفردي، أو العائلي، أو التعاوني كانت مهمة في الرّي بقدر أهمية الشبكات المخططة تخطيطًا مركزيًا. وتشير أيضًا إلى أن ملكية الأرض والتفاوت بين شرائح الفلاحين كانا أكثر شيوعًا مما افترض في السابق، وأن التكنولوجيا الزراعية لم تكن رائدة تمامًا، على

مدى القرون. وحقيقة أن هذه الأبحاث الحديثة لم تكن متاحة لماركس هي التي تُفسّر منشأ أخطائه، لكن حقيقة تقيُّله الدلائل المتاحة واعتبارها كافية لأن يقيم عليها تأكيدات نظرية معينة كانت بلا شك خطأ من أخطاء ملكة الحكم لديه.

لكن خطأ الحكم هذا كان أيضًا خطأ نظريًا وانتهاكًا للمنهج المادي ذاته الذي عمل هو نفسه أكثر من أي أحد آخر على ترسيخه في العلوم الاجتماعية. يتمثل الخطر الذي يُحْدق بممارسة أي ضرب من ضروب المادية في أنها حين تبدأ بطرح تلك المنظومات الفكرية التأملية كلها ذات الطابع النظري الكوني من دون أن تقدّم الدلائل المادية الضرورية لإرساء مثل هذه الطروحات، تنزع ممارستها المعارضة المنيّة إلى أن تدفعها باتجاه يضطرها إلى أن تؤكّد قوانينها الكونية الخاصة بها، والمختلفة عن تلك التي تعارضها، إنّما من دون أن تقدّم دلائل كافية خاصة بها؛ والمادية التي لا تقاوم مثل هذا الضغط مقاومة كافية، ولا تدرك الفجوة بين صحّة مطمح كوني وندرة كلّ من الدلائل والمنهج اللذين يمكن أن يقدمّا لنا تاريخًا كونيًا للبشرية جمعاء، لا بدّ من أن تغدو ماديّة تأملية على طريقته الخاصة. كانت المرحلة التي كتب فيها ماركس تلك التقارير الصحافية عن الهند، من بين مراحل تطوّر أعماله، مرحلة ممزقة بين دوافع متعاكسة تدفعه باتجاه الانكباب الملموس إلى أبعد حدّ، كما في الثامن عشر من برومير، وتدفعه باتجاه التأمل الألمعي إنّما المتصدّع في التاريخ الكوني المنظّم لجميع أنماط الإنتاج، كما في الأشكال الاقتصادية ما قبل الرأسمالية. ومُسوّدة الغرونديرسة - التي بدأها ماركس بعد كتابة مقالاته عن الهند في عام 1853 وتُراوح بين الأفكار العريضة عن الأنظمة العابرة للقارات وحركات السِّلَع باللغة الدقة - هي بمعنى ما نصّ انتقالي. وحين أتى زمن كتابة رأس المال، بقي الطموح إلى صياغة منطلقات للتاريخ الكوني، وهو ما كان ينبغي أن يبقى، لكن الإدراك تنامي في شأن حقيقة أن نمط الإنتاج الوحيد الذي يمكن أن ينظره هو الرأسمالية التي نوّفر لها قدر كبير جدًّا من الدلائل فضلًا عن المنهج الوافي الذي كان ماركس نفسه قد أخذ على عاتقه معاناة صوغه. ومن الموقع النظري الذي خطّه رأس المال، وكذلك من الأساس التجريبي الذي يقدّمه البحث الحديث في التاريخ الماضي، بات بمقدورنا الآن أن نرى تلك الألمعية، وكذلك الأخطاء، في كثير من الصيغ المتعلقة بتاريخ الهند.

الفصل السابع

«الأدب الهندي»

ملاحظات باتجاه تعريف مقولة

يجب أن يكون واضحًا بما يكفي أنَّ إحدى مشكلاتي مع مقولة «أدب العالم الثالث» النظرية تتمثل في طريقتها المختلفة في التعامل مع التاريخ، ومجانستها أرشيًا مُسهيًا ومتوعًا يُصنَّف على عجل من دون أن يُفهم جيدًا، ودافعها المُجَانِس بالمثل إلى وضع ضروب متعددة جدًا من المطامح العامة تحت يافطة واحدة هي «القومية» ثمَّ اعتبار هذه القومية الأيديولوجية المحدَّدة لحقبة كاملة من الإنتاج الثقافي في المجتمعات غير الغربية، وميلها حديث العهد إلى تضخيم خيار الهجرة وتحويله إلى بلاغة عن المنفى، ثم تدبّر هذا التضخيم بوصفه الحدَّ الأوسط بين العالم الثالث والعالم الأول. لقد سبق لكوسامبي أن قال: «تجلى السمة البارزة التي تسمُّ البرجوازية المتخلفة، وهي الرغبة في الربح من دون عمل أو فهم للتقنية، في «البحث» السطحيّ الشائع كثيرًا في الهند»⁽¹⁾. والمفارقة الساخرة أنَّ كثيرًا مما يُنشر في البلدان المتروبولية إنما يُبرز سمة «البرجوازية المتخلفة» هذه ذاتها عندما يتعلق الأمر بـ «العالم الثالث».

لكنَّ المشكلة الأكبر هي الكلام على «أدب عالمي» وأنا أعلم أنني لا أستطيع أن أتكلّم بثقة على أدب «هندي»، بوصفه مقولةً متماسكة نظريًا. لذلك، فإنَّ غرض هذا الفصل ليس أن يطرح «أدبًا هنديًا» (الخصوصية القومية) في مقابل «أدب العالم الثالث» (العمومية مثلثة القارات)، مقولةً بمقولة، بل استكشاف بعض الصعوبات التي نواجهها الآن في بناء مثل هذه المقولة. ومما أحاجج فيه هنا أننا لا نستطيع أن نطرح وحدةً نظرية أو تماسكًا لأدب «هندي» بتجميع تاريخه على أساس التواريخ المتجاورة إنما المنفصلة لأدب اللغات الرئيسة في

(1) يُنظر مراجعة كوسامبي الموجزة لكتاب دانغي الهند من الشيوعية البدائية إلى المبدئية في:

A. J. Syed (ed.), D. D. Kosambi on History and Society: Problems of Interpretation (Bombay: University of Bombay, 1985), pp. 73-74.

الجملة التي أُخِذَتْ منها هذه الملاحظة تختم الفقرة الثانية.

الهند. بعبارة أخرى، لا بدّ لأدب «قومي» من أن يتعدّى مجموع أجزائه الإقليمية المكوّنة حتى نتكلّم على وحدته النظرية. وبسبب هذا الموقف، ما كان بمقدوري أن أحاجج في الوقت ذاته بأننا إذا ما تمكّنا من تجميع المعرفة التاريخية بالأدب القومية المنفصلة في هذه المنطقة مثلثة القارات، فسوف نتوصّل على نحو ما إلى «أدب العالم الثالث». بعبارة أخرى، ما أؤكدّه لا يقتصر على الثغرات الواضحة في معرفتنا التجريبية بل يتعدّاه إلى أن: (أ) التطورات خلال المرحلة الاستعمارية تحددها مواريث ما قبل الاستعمار بقدر ما تحددها السيرورات الاستعمارية ذاتها؛ (ب) التناجات الثقافية في كلّ مكان تتخطّى كثيرًا تلك الحدود التي رسمتها الدولة الاستعمارية وسياساتها، حيث أنّ المسارات التاريخية بالغة التنوع قد لا تتيح تعميم ممارسات نظرية وسرديات موحّدة على النطاق مثلث القارات.

يوجد أدبٌ ما بوصفه موضوعًا نظريًا بقدر ما يمكن تفحص متجاته من حيث محدداتها الموضوعية الناجمة عن تطور الثقافة ككلّ، الأمر الذي يُقيم تحقيب هذا الأدب على تحولاتٍ أساسية ليست مجرد انقطاعات في التسلسل الزمني وتقوى على أن تقسّر سيطرة الأشكال النوعية الكبرى، وتطوراتها غير المتكافئة بحسب المرحلة والمنطقة، فضلًا عن الشروط المادية لإخضاع أشكالٍ نوعية أخرى في سياق التطور التاريخي. ولا شكّ في أنّ إمكانية هذا النوع من التحديد الموضوعي في سيرورة التطور المادي لثقافة من الثقافات يمكن أن تكون عابرةً للّغات ولحدود الدولة. بعبارة أخرى، لا تطابق بالضرورة بين الثقافة والأدب من جهة والتشكيكة اللغوية وحدود الدولة من جهة أخرى، ولا سيما في العهود التاريخية التي سبقت ظهور الدولة القومية البرجوازية، وحتى بعد ظهور هذه الدولة، في بلدان مثل الهند؛ فنشوء رأسمالية الطباعة هو محدّد متغيّر وليس محدّدًا ثابتًا في أي حال من الأحوال. لذلك، فإنّ صعوبة التفكير في أدب «هندي» لا تنجم عن انتشاره على مدى كثير من اللغات، وكثير من التواريخ ذات التطور الأبعد عن التكافؤ، ولا عن أنّ حدود الدولة التي احتوت تاريخيًا هذه المنتجات الأدبية لم تكفّ عن التحوّل طوال جميع القرون التي نعرف. الأخرى أنّ الصعوبة تكمن في المنطلقات التي غالبًا ما حكمت سرد ذلك التاريخ، وهو سردٌ (1) أعطى امتيازًا لنوعٍ براهميٍّ من النصوص الرفيعة في افتراضه وحدة هذا التاريخ الأدبي،

أو (2) جَمَعَ تاريخ النصوص الأساسية للغات معينة (بطريقة أبعد ما تكون عن التكافؤ) كي يبلغ هذه الوحدة من خلال مبدأ التراكم، أو (3) حاول إعادة بناء ما جرى من تخصيب متصالب بين الأجناس والمواضيع في لغات متعددة، إنما انطلاقاً من اهتمامات مثالية للغاية وبإجراءات تعتمد «الأسفار العظيمة» وتكرسها، مع عدم بذل أي محاولة متسقة لوضع التاريخ الأدبي ضمن ضروب أخرى من التاريخ.

سوف أناقش سبل سرد التاريخ الأدبي الهندي هذه بشيء من الإسهاب أدناه. وكان عملٌ متقدّم نظرياً في تواريخ البنى السياسية والاقتصادية قد أظهر أنّ من الممكن الكلام على تاريخ هنديّ لا يقتصر على تاريخ الحكّام والأباطرة والأديان، ولا يتكوّن من تطورات منفصلة بحسب القطاعات والمناطق الجغرافية. وهذا العمل الذي هو عمل المؤرّخين الماركسيين بصورة خاصة⁽²⁾، وضع الأساس لعمل مستقبلي من النوع التجريبي وخلق إمكانية التجريد والتعميم النظريين، ووضع بذلك الأساس لتحقيق أشكال الإنتاج والتمكّن الرئيسة، وكذلك متوّعاتها بحسب المناطق والمراحل، على الرغم من وجود ثغرات معرفية وخلافات بين المؤرّخين أنفسهم. وبالمقارنة مع هذه الأنواع الأخرى من التاريخ، تظهر معالم التخلف النسبي الذي يحيق بالتاريخ الأدبي في الهند بأشدّ الوضوح، ولا سيما منطلقاته النظرية. ولا شك في أنّ إحدى عواقب هذه التطورات غير المتكافئة ذاتها تتمثّل في أننا نقع، في هذه الأنواع الأخرى من التاريخ، وليس في التواريخ الأدبية المباشرة، على بعض أعمق التنبّصات في ما يمكن أن نسمّيه عموماً بأنّه «أدبيّ»، ولا سيما بالنسبة إلى القرون الباكّة. لكنني لست أرمي من محاولتي هنا إلى رسم معالم موقف نظري كامل، الأمر الذي كنت لأعدّه أمراً بعيداً عن النضج في الأقلّ، ولا إلى تفحص المقاربات القائمة تفحصاً مفضّلاً، بل أكتفي بتحديد بعض المناطق التي أجدها إشكالية على نحو خاص.

(2) من أبرز هؤلاء د. كوسامبي وروميلا ثابار ور. ش. شارما وعرفان حبيب وك. م. أشرف ونور الحسن وساتيش شاندرأ وهريانس مخيا وبيان شاندرأ وسريت سركار، لكنّ العمل الذي بلغ حدّ رسم المعالم الأساسية للتاريخ المادي للهند هو في الحقيقة أشدّ اتّساعاً مما يمكن أن تشير إليه أيّ قائمة أسماء، والمساهمات الماركسية أساسية في هذه الأبحاث، كما هو واضح من قائمة الأسماء القصيرة أعلاه.

من الطبيعي، على مستوى ما، أن يكون كل كتاب كُتب هندی، داخل البلاد أو خارجها، جزءاً من شيء يُسمى «الأدب الهندي». لكن تطور المؤسسات التي يمكن أن تنتج معرفة متماسكة وموحدة بمختلف المجموعات اللغوية الأدبية في الهند، سواء في إطار مقارن بالمعنى الدقيق أو كموضوع للمعرفة موحّد، وإن يكن متعدد اللغات، كان تطوراً متقطعاً، حيث لم يكن هناك، على الرغم من العمل الرائع الذي أنجزه باحثون أفراد، سوى قلة قليلة من المواقع المؤسسية التي يمكن أن تُنظّم فيها مثل هذه المعارف وتُنشر بين أعداد كبيرة من الطلاب والمعلمين. والنتيجة، إنَّ الإنكلجنسيا التي يمكنها أن تعيد إنتاج هذه المعارف على نطاق واسع تبقى مبعثرة تماماً، وبعبدة عموماً عن التطور في بعض المجالات الرئيسة، ما يفضي إلى ضروب عدّة من الصعوبة.

ثمة لغات وآداب كبرى لا يتوفّر لها تاريخ جامع في الواقع. وتقليد تداول النصوص عبر مختلف الجماعات اللغوية في الهند من طريق الترجمة المتبادلة، من دون وساطة الإنكليزية، هو تقليد تطوره بالغ الضعف إلى درجة أنه حتى حين يوجد مثل هذا البحث التاريخي، نادراً ما يُتاح للقراء خارج جماعة لغوية معينة. أمّا تقليد الجهد الدؤوب في دراسة آداب اللغات المختلفة في علاقاتها المتبادلة، وبوصفها وقائع متداخلة وتشكيلاً موحّداً، فهو أضعف من ذلك بعد، حيث نجد أنفسنا، كقاعدة عامة، إزاء تفارق خاص بين تأكيد وجود أدب «هندي»، والإنتاج الفعلي لمعرفة تشير أساماً إلى أراشيف منفصلة للغات المفردة، مع غياب مبادئ التراكم أو ضعف تطورها البالغ. وهذا يكرر من بعض المناحي تلك الأطر المفهومية الأخرى التي تنتج مقولة «الأدب الأوروبي» بوصفه وحدة حضارية وبوصفه مقارنة بين الآداب القومية المنفصلة على حدّ سواء. ومثل معظم القياسات، فإنّ لهذه المشابهة فوائدها، لكن أحد التشوهات الناتجة عن الخلط بين الشبّه والنموذج هو أنّ لغات الهند الحديثة يُنظر إليها عندئذٍ على أنّها كيانات منفصلة ومتمايزة بشكل ملحوظ، كما لو كانت العلاقة بين الهندية والأوردو، مثلاً، أو بين الهندية الحديثة ونصف دسة من اللغات التي شكّلتها تاريخياً ولا

تزال تربطها علاقات متنوعة للغاية مع الهندية ذاتها، كما مع بعضها بعضاً، من المرتبة ذاتها التي للعلاقة بين الإنكليزية والفرنسية، أو بين الإيطالية والإسبانية، على سبيل المثال.

هذه الضروب من الخلط وعدم كفاية المعلومات التي يُعَوَّل عليها في شأن النصوص والكتّاب والأجناس وطرائق الانتقال والجمهور وما إلى ذلك، تبرز أشد البروز حين يتعلّق الأمر بتلك المراحل الباكّة التي برز فيها ما نعرفه الآن بوصفه لغاتنا الحديثة من خلال سيرورات معقدة وطويلة من التأثير المتبادل والتمايز. وطبيعيٌّ أنَّ هذه السيرورات كانت غير متكافئة إلى حدٍّ بعيد بحسب المناطق. وما لاشكَّ فيه أن تطوّر التاميلية في الجنوب كان أشدَّ استقلالاً وأصبحت لغة البلاط في وقت باكر جدّاً، إلى جانب السنسكريتية في الشمال، حيث يمكن ردّ أقدم النصوص الموجودة، بهذا القدر أو ذاك من الدقّة، إلى القرن الأول قبل الميلاد أو ما يدانيه، على الرغم من أنَّ كثيرًا منها تلف بمرور الوقت وطرائق النقل التي لا يُعَوَّل عليها، ما ترك ثغرات كبيرة. أمّا الكاناديّة، فيعود تدوينها الأقدم إلى القرن الخامس الميلادي، مع أنَّ المتون الكتابية الكبيرة لم تأت إلا بعد ذلك بكثير. وليس لدينا سوى دراسات شحيحة، متاحة باللغات الهندية الأخرى، عن السيرورة التي حققت من خلالها لغات الجنوب هوياتها المتميزة، أو عن تأثير السنسكريتية في القرون التالية على الجوّ اللغويّ الأدبيّ لهذه اللغات، بوصفه جوًّا مختلفًا عن الجوّ الدينيّ (يُقال إنَّ 8 في المئة من مفردات المالايالامية من أصل سنسكريتي، ولكن ما الأهمية الأدبية لمثل هذه الخاصية اللغوية؟)، أو عن متون الأدب، ولا سيما الأدب السانجاميّ⁽³⁾ في التاميلية الذي يبقى أقلّ دراسة بكثير، سواء من الناحية الأدبية أو التاريخية، قياسًا بالأدب السنسكريتي المعاصر له. ولا نعرف عن الانتقال من السانجام إلى الباكّي الذي كان هو أيضًا ظاهرة تاميلية، إلا خطوطًا عريضة جدّاً،

(3) يُستخدم مصطلح الأدب السانجاميّ في الإشارة إلى المتن الأقدم من متون الكتابة التاميلية

الموجودة. يُنظر : A. K. Ramanujan, *Poems of Love and War* (New Delhi: Oxford University Press, 1985), (Reprinted: New York: Columbia University Press, 1985).

حيث ثمة ترجمات فلتة لمجموعة من تلك المختارات الكلاسيكية، مع شرح لافت ومبتحّر في الوقت ذاته.

إنّما ليس بوصفه انتقالاً بل بوصفه تحولاً مستقلاً فتح عهداً جديداً، بعد فجوة تبلغ قرونًا ويتوسّط تقليد «ملحمي». وليس واضحاً أيضًا كيف انتشرت هذه الظاهرة التاميلية الأصل عبر هضبة ديكان ثم عبر سلسلة الفينديا الجبلية، لتبلغ في نهاية المطاف جميع جهات البلاد، إذا ما كانت الأشكال الشمالية من الباكتي من بعض النواحي الأساسية استمرارًا بالفعل للجنوبية التي لم ترسخ تمامًا، مرة أخرى، ولا حضور لها إلا كأجزاء دلائل منفصلة موجودة في عمل الشعراء الأفراد.

في الشمال ذاته، لا نعرف أيضًا سوى الخطوط العامة للتمايز التدريجي بين أشكال الأيرانشا⁽⁴⁾ المختلفة التي أدت في النهاية إلى هذا القدر أو ذاك من ترسيخ اللغات الحديثة، مع متون من المعلومات أبعد ما تكون عن التكافؤ باختلاف المناطق اللغوية. نحن نعلم أنّ ذلك حدث؛ وأنّ التطور البدئي للتمايزات الرئيسة يمتد تقريبًا من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر، وأنّ تلك كانت سيرورة طويلة وغير متكافئة، مع ترسخ بعض اللغات الحديثة (مثل البنغالية) على نحو أسرع من التمايز بعضها من بعض (بين الهندية والأوردية، مثلاً، وهو أمر جارٍ، بدءًا من أواخر القرن التاسع عشر)، في حين بقي كثير من هذه المسائل بعيدًا عن الحسم إلى الوقت الحاضر (تحوّل ملايين البشر في أثر براديش من الهندوستانية إلى الهندية والأوردية بحسب تعداد عام 1961، وفي بيهار من الهندية إلى المايشلية، هي حالات من هذا النوع)⁽⁵⁾. ولا بدّ من أن الثغرات في المعرفة، فضلًا عن السيولة الشديدة وعدم التعمين اللذين يسمان ما هو معروف، تعوق كلّ من ينطلق لينظر في شأن «الأدب الهندي». حتى التأريخ البسيط لا يزال في مرحلة أولية جدًّا، نظرًا إلى الفجوات الكبيرة في متون التوثيق القائمة، حتى إنّ نوعًا وصفيًا من المعرفة بـ «الأدب الهندي» من حيث وحداته، وحقبه الأساسية، والعلاقات بين مجموعات الكتابات المختلفة المتوافرة من المرحلة ذاتها، وتداول الأجناس الرئيسة من خلال التكتلات اللغوية المتداخلة، فضلًا عن عشرات القضايا الأخرى من هذا القبيل، لا تزال من طبيعة أبعد ما تكون عن اليقين. ومن ثمّ، فإنّ

(4) الأيرانشا (upbhranshas)، لغات الجمهور، بخلاف لغة النخبة/ البلاط. (المترجم)

(5) Ashish Bose, «Some Aspects of the Linguistic Demography of India,» in: *Language And Society in India, Proceedings of a Seminar* (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969).

تواريخ اللغات المفردة ككيانات منفصلة تنزع أيضًا إلى أن تكون مضلّة، إذ يبدو أن تعدد اللغات والسيولة متعددة الألسنة خاصيتين رئيسيتين - وربما الخاصيتين الرئيسيتين - اللتين أعطتا «الأدب الهندي» تلك الدرجة المرتفعة من الوحدة في الطور ما قبل الحديث. يبدو أن الأحادية اللغوية لم تكن مطمئنًا إلا لضروب بعينها من المدرسية المعتمدة المكرّسة، في حين بقيت الثقافات الأدبية الجماهيرية، بل وكثير من التشكيلات النخبوية، متعددة الألسن إلى القرن التاسع عشر، حين عمل دخول رأسمالية الطباعة، والأشكال الحديثة من التعليم باللغة المحلية، وصعود الشريحة البرجوازية الصغيرة الاختصاصية سنة السيطرة الأدبية، وصعود كثير من النزعات الخصوصية المناطقية والدينية، على التعجيل بالتمايز اللغوي وما صاحبه من مزاعم - مصطنعة موضوعيًا ومحسوسة ذاتيًا - عن أحادية اللغة. والحال، إنَّ الشاعر والباحث الأدبي موهان سينغ ديوانا يعبر عن هذه الأمور تعبيرًا بليغًا في ما يتعلّق بالمرحلة الباكورة:

... لم يكد أن يكون هناك أيّ شاعر، بدءًا من غورّك القرن العاشر إلى غلام فريد في النصف الأول من القرن التاسع عشر، يتمي إلى ماهاشترا أو كُجرات أو البنغال أو أغرة أو أودة أو بهار أو دلهي أو البنجاب أو السند، إلا وكتب بثلاث لغات: اللغة الأم، لغة الإقليم، واللغة الهندوستانية المشتركة، سواء كانت الهندوسية أو الفارسية أو السنسكريتية، بحسب ما تمكّن منه. حتى ظفّر وسودا كتبًا بالبنجابية؛ حتى الغورو غوبيند سينغ كتب بالفارسية، بالبرّجية، بالريختا وبالخيال؛ حتى الغورو نانك ديف كتب بالفارسية بالسنسكريتية بالكافي وباللاهندا؛ وحتى نامديف وكبير وريداس ودادو كتبوا بالبنجابية والهندوسية. وفي البنغال ازدهر كتاب البرّجولية. وكتب ميران بالراجامتانية والكجراتية والهندوسية⁽⁶⁾.

(6) يُنظر: Mohan Singh Diwana, «Indian Socio-Linguistic Background,» in: *Language And Society in India*, Proceedings of a Seminar (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969).

كان بهادر شاه ظفّر آخر ملوك المنول وشاعر أساسي بالأوردية. وكان سودا أيضًا شاعرًا أورديًا في أوائل القرن التاسع عشر وعضوًا بارزًا في رابطة صوفية في دلهي. والتقاء صوفية الانخطاف والباكتي، كما نجده في الأعمال الأبرك لأمبر خسرو، يتضافر على نحو واضح تمامًا في بعض أعمال سودا مع التأثير المباشر للزجونا باكتي التي نضجت في الفزل الأوردي على نحو غريب إنمّا لأسباب تاريخية محددة، ولا سيما في هضبة دكن.

يمكن أن نذكر بين ملوك المغول أكبر الذي قيل إنه نظم بالبرجية بعض الأشعار في قالب الباكي الذي ضاع الآن بلا رجعة، كما يمكن أن نسمي بالنسبة إلى البنغال فيدياباتي نفسه الذي كان متمكنًا من الهندية والمائيلية وكذلك البنغالية؛ بعبارة أخرى، يمكن للقائمة أن تكون لانهاية. حتى الأصناف اللغوية كانت من السهولة حيث سُمي أوماشانكار جوشي اللغات الثلاث التي كتب بها ميران، بالتبادل، «راجاستانية وبراجية وكجراتية»⁽⁷⁾، كون الخط الفاصل بين «الهندوسية» و«البراجية» رفيع جدًا بلا شك. وكما أشرت في غير مكان⁽⁸⁾، حتى إصرار ديوانا نفسه على تغاير واسع وغني، وهو أمر حسنٌ تمامًا بحذ ذاته، مشوب للأسف بالمقولة الثلاثية المقيّدة - «اللغة الأم، لغة الإقليم، واللغة الهندوستانية المشتركة» - التي اخترعت، بطريقة فانتازية إلى هذا الحد أو ذاك، في مجرى القرن التاسع عشر من خلال تحالف متحوّل لكنه غير مقدّس دائمًا بين الأصوليين اللغويين المحليين والديموغرافيين الاستعماريين، ليتم إحياءه في سياسة ما بعد الاستعمار بصيغة اللغات الثلاث الليبرالية. ولا نجد لهذا التقسيم الثلاثي الثابت أي تأثير في أي حالة من الحالات التي يلحظ فيها ديوانا نفسه اللغات التي كتب بها الشعراء الأفراد؛ فضروب السهولة اللغوية كانت تاريخيًا من نوع مختلف جدًا. وبتناول تلك الضروب من السهولة التي تنطوي عليها بصورة طبيعية تمامًا طبقات القصائد التي وصلتنا، تلك القصائد التي تحير القارئ الحديث غير المدرب، إنّما يبدأ الجانب اللغوي الأولي من العمل المقارن.

لا تزال مسألة التعددية اللغوية المتداخلة مطروحة كذلك بالنسبة إلى الأرشيف الحديثة على نحو ما تجمّعت منذ إدخال الطباعة والممارسات التصنيفية في القرن التاسع عشر، لكنها تأخذ أيضًا أشكالًا جديدة. ولأنّ اللغات الرئيسة غدت الآن

Umeshankar Joshi, *The Idea of Indian Literature*, Samvatkar Lectures (New Delhi: Sahitya (7) Akademi, 1990), p. 30.

(8) يُنظر: «In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community»، وهي ورقة بحثية غير دورية سوف تصدر قريبًا في سلسلة «History and Politics» عن مركز الدراسات المعاصرة، متحف نهر و مكتبة التذكاريين، نيو دلهي.

[صدرت هذه الورقة البحثية في عام 1993، يُنظر: Aijaz Ahmad, *In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community* (Sicinn: Indian Institute of Advanced Study, 1993)].

أوضح حدودًا بكثير من حيث الكفاءات الفردية، والأرashiف المطبوعة، وأعمال الكتاب الكاملة، وجماهير القراء، فإنَّ مسألة الترجمة، ذهابًا وإيابًا، بين اللغات الهندية المختلفة تصبح أكثر تعقيدًا وأشدَّ إلحاحًا في الوقت ذاته. آلة الترجمة هذه الرامية إلى تداول الأعمال الأدبية داخل الجماعات الأدبية المختلفة هي آلة ضعيفة التطور، كونها متروكة إلى حدٍّ بعيد للجهد والتفضيل الفرديين، مع جهدٍ مؤسَّسي ومنهجي زهيد. وأنا أعلم من التجربة، على سبيل المثال، أنَّ كامل طيف النشر بالأوردية لا يعطينا أيَّ إحساس بالتطورات الأدبية الجارية في الكشميرية أو البنجابية أو الهندية الحديثة أو التيلوجو، مع أنَّ اللغة الأوردية كانت موجودة دائمًا في المناطق والولايات التي كانت تنطق هذه اللغات وتكتبها، بأكثرية سكَّانها في معظم الأحيان. ولقد أخفقت الأكاديميات الأوردية كلَّها، وأقسام الأوردية في جميع الكليات والجامعات، برعاية أيَّ مشروع حقيقي في الدراسات المقارنة والبحوث والترجمة يهدف إلى فهم أكمل للبيئات اللغوية والثقافية المركَّبة التي تعمل فيها. واعتقادي أنَّ هذا الإلحاح على الحصرية أو الإقصاء ليس مقتصرًا على المؤسسات الأوردية في أي حال من الأحوال، على الرغم من اختلاف الوضع باختلاف الجماعات اللغوية. والترجمات من اللغات الهندية الأخرى هي أكثر شيوعًا في التيلوجو والبنغالية (من خلال مبادرات الإنتلجنسيات الأدبية ذاتها في الأساس) وكذلك في الهندية (بسبب رعاية الدولة والمبادرات الفردية على حدٍّ سواء)، لكن هذا ليس بالعمل الذي يكثر الإلحاح عليه في معظم اللغات.

نظرًا إلى غياب مثل هذه المؤسسات العامة التي تقوم بالترجمة المتبادلة، نفترض المعرفة المباشرة بأدب «هندي» معرفة لغات كثيرة لا يمكن أن يتضلَّع منها جميعًا سوى مختصِّين نادرين، ولَمَّا كانت المكافآت العامة على مثل هذه الأعمال ضئيلة جدًّا، فإنَّ كفاءات من هذا النوع تفترض ضروريًا نادرة من المقدرات اللغوية متضافرة مع ضروب استثنائية من الكدِّ والتفاني الفرديين: معظم العمل في هذا المجال المتكامل أنجزه في الحقيقة أفراد تمكَّنوا من أن يجمعوا مثل هذا الجمع النادر. وفي هذه الأثناء، تجمَّع في اللغة الإنكليزية أكثر من أيِّ لغة أخرى أكبر أرشيف من الترجمات؛ وإذا ما استمرت الاتجاهات الحالية، فسوف تغدو الإنكليزية، في الواقع، اللغة التي تُنتج فيها المعرفة بالأدب «الهندي». والمشكلة

أنّ الإنكليزية هي اللغة الأقل ملاءمة لهذا الدور، لا لأنّها أقحمت في الهند مع الاستعمار، بل لأنّها، من بين جميع اللغات الهندية، الأبعد، في بنيتها وجوّها، عن جميع اللغات الهندية الأخرى، والأقلّ قدرةً، إذًا، على تجسير الفجوة الثقافية بين النصّ الأصلي والنصّ المترجم. ويزداد هذا العجز باطراد كلما اقترب النصّ الأصلي من الشفوي والأدائي والمحليّ والعرفيّ والمفتّرض والمسكوت عنه؛ فما كتبه ميران له معنى في أيّ لغة هندية أخرى. أمّا في الإنكليزية فلا يمكن أن يخرج منه ما يتعدّى الشعر الركيك إن لم يتبدّل الأصل ذلك التبديل الجوهريّ حيث لا يمكن التعرف إليه. وهناك أنواع معينة من السرد الحديث الواقعي تلو بلاءً حسنًا بالإنكليزية؛ أمّا الباقي فقليلاً ما يبلو مثل هذا البلاء. هذا علاوة على حقيقة أنّ الكتلة الأكبر من الإنتلجنسيا الأدبية في الهند ليست بارعة في الإنكليزية ولم تكن كذلك، حتى قراءة، بصرف النظر عمّا قد تعتقده الطبقات العليا في نصف دسّة من المدن الكوسموبوليتية.

مثالي الثالث عن نوع المقارنة التي نحتاج إليها كي نرتخ كلّاً من تغاير «الأدب الهندي» ووحدته الجوهرية، يشير إلى أجناس التأليف وأشكاله. نحن نعلم أنّ الباء، على سبيل المثال، غداً عابراً للغات، وجنساً بالغ المرونة في كثير من الأحيان بالنسبة إلى شعراء الباكتي، شأنه شأن الدوها. ونعلم أيضاً أنّ الدوها - مثل الباراهمسا الذي كان أيضاً شكلاً عابراً للغات يحبّه الشعراء متعدّدو اللغات - عاش إلى المرحلة المعاصرة، بأشكال كان يقلّ ارتباطها بالدين باطراد ليغدو أكثر علمانية باطراد أيضاً: الدوها في التقاليد الشفوية أكثر مما في سواها، والباراهمسا في الطرائق الأطول، والأكثر شكلية إذًا، الشفوية والكتابة على حدّ سواء. ما هي تواريخ نشأة هذه الأشكال وخصائصها واستخداماتها والتعديلات التي طرأت عليها بمرور الوقت وعبر المجموعات اللغوية الأدبية؟ ما الشبكات الاجتماعية والنظم الاعتقادية التي تنتجها، أيّ منها يفسّر تحولاتها، وتدهورها، واستبدالها؟ ما الذي يحدث للباراهمسا، على سبيل المثال، وهي تتأوى في الهندوسية، وتتطور في أحد الاتجاهات إلى ما تميّزَ بازدياد في الهندية والأوردية، وعاش في الأوردية على مقربة وثيقة من الشكل النوعي الآخر، المثنوي، كما جرى تشبّه من الفارسية في البداية لكنه راح يقترب أكثر فأكثر، عروضيّاً أولاً ثمّ في نظم الاعتقاد والمجاز،

من أجناس مثل الباراهماسا؟ كيف نضع، إذًا، مثوي دايا سَنكار نسيم الشهير (والأولفي الأوردية) الموسوم گلزار عشق (بستان الحب) في نُظُم التداخلات بين الأجناس وما هو أكثر من الأجناس هذه؟

يمكن أن نطرح أسئلة مماثلة في شأن المرحلة الأحدث، من حيث المواضيع وتحولات الأجناس على حدّ سواء. ما الذي يحدث، على سبيل المثال، للتقاليد السردية الهندية في القرن التاسع عشر عندما تُدخّل لفكرة زواج العشرة⁽⁹⁾، باعتبارها شكلًا ضروريًا من أشكال الأسرة في مجتمع برجوازي، عبر المناطق واللغات، إلى العالم التخيلي والبنى السردية للطبقة الثالثة، طبقة العوام، الناشئة حديثًا؟ نحن بحاجة إلى جمع سلاسل أنساب هذه الأجناس، فضلًا عن اجتماعياتها، ليس لأيّ سبب شكلائي بل لأنّ الجنس غالبًا ما يكون الأفق ذاته الذي يحدد الحقل الدلالي العام، وافتراضات نُظُم الاعتقاد، وسياسات الخرق والاحتواء، وإمكانات ما يُسمّى الآثار الجمالية للمنطوقات الفردية، وكذلك للكتاب والأعمال الكاملة. على سبيل المثال، إذا كان بمقدور الاسم «كبير» أن يغدو إمضاءً جمعيًا لأنواع معينة من المنطوقات، حيث يُمحي جزئيًا ذلك التمييز بين الشاعر الذي يحمل هذا الاسم وجماعة البانثي، فذلك لأنّ تشارك الخصائص النوعية لبعض المنطوقات القائمة في أنواع معينة من الجماعات الاعتقادية يولّد إمكانًا لأن يفيض مزيد من مثل هذه المنطوقات حتى لا يعود قادرًا على وضع حدٍّ لإعادة إنتاجها سوى عمل الجمع والتوصيل. وعلى هذا القرار، فإنّ إمكان توليد المزيد والمزيد من هذه المنطوقات لا يختفي أو يتحول إلا حين تختفي الجماعة الاعتقادية التي أعطت هذا الجنس استقراره أو تنتقل إلى نُظُم اعتقاد ونطق مختلفة إلى حدّ بعيد. وهذا هو السبب في أنّ مجرد تعداد أشكال الكتابة، وتصنيف آثارها الجمالية وخصائصها، ووضع مختلف الأعمال المتاحة تحت مسميات الأجناس المختلفة - وهو ما يفعله تاريخنا الأدبي عموماً عندما يتناول مسألة الجنس بإطلاق - يبقى، من وجهة نظر التاريخ ذاته، مجرد لغو، مع أنّه يمكن أن يكون في كثير من الأحيان ذا قيمة تجريبية كبيرة.

(9) زواج العشرة (Companionate Marriage)، هو زواج ينصّ في عقده على ضبط النسل وإمكان الطلاق حال اتفاق الزوجين من دون أن يترتب على أيّ من الطرفين تجاه الآخر أيّ مطالب مالية أو اقتصادية. (المترجم)

دعوني ألقى الضوء على مشكلة تواريخ الطبقات اللغوية وتعذر تصنيف الأجناس وفرزها، على نحو ما تواجه شخصاً ذا دربة أدبية أساساً في عصر رأسمالية الطباعة، من خلال الاستشهاد باثنتين فحسب من الخصائص المعروفة حتى في تلك النصوص الأدبية ما قبل الحديثة التي سبق أن اكتسبت مكانة معتمدة ومكرّسة؛ وهما خصيصتان لا بدّ من أن يناقشهما، بطرائق صعبة بالمثل، أيّ دارس للأدب يقترب أيضاً من الثقافة الأدبية للطبقات الشعبية المعاصرة. وسوف أتجاهل في هذه اللحظة الحقيقة الجلية التي مفادها أنّ عدداً كبيراً من هذه النصوص متورط - ومن المعروف عموماً أنّه متورط - في تاريخ الفلسفة والدين، وأنّ فرعيّ التاريخ القديم والأنثروبولوجيا يعتمدان في العادة على هذه النصوص، وذلك لأطرح السؤال «الأدبيّ» فحسب. من المعروف بما فيه الكفاية، أولاً، أنّ عدداً كبيراً من النصوص المكوّنة لتقاليدنا الأدبية، بما فيها الرامايانا والمهابهاراتا، قد كوّنته هو ذاته قرون من الترسّب، في جميع جوانب تأليفه، من الجوانب اللغوية إلى الجوانب الأيديولوجية، مع انطواء الجوانب الأيديولوجية في معظم الأحيان ضمن الجوانب اللغوية ذاتها. ومن المعروف بما فيه الكفاية أيضاً أنّ المكانة الأساسية لجميع مثل هذه النصوص في الثقافة عموماً، وعلى مرّ القرون، كانت مكانة أدائية في جوهرها، بصرف عن تلك الآلة الضخمة من المعايير النصّية وتعليقات الشراح التي اعترت تلك النصوص؛ ومن هنا دوام إعادة صياغتها التخيلية، والبناء المحلي والفوريّ دائماً لمعناها، ومرونة استيعابها في الحياة المحسوسة، علاوة على قابليتها للتحوّل المبرّم كنصوص مكتوبة، إلى أن راحت ظواهر جديدة مثل السينما والتلفزيون تضع الأداء على شريط مُتّج مركزياً، قابل لإعادة الإنتاج تقنياً إلى ما لا نهاية، ويسعه أن يطمح الآن إلى الحلول محلّ كلّ من قابلية التحوّل والأداء الفوري الذي يؤدّيه الفاعلون في جميع الأداءات والأشكال المحلية.

في الوقت ذاته، يطرح علينا عددٌ من شعراء الباكي مشكلة إضافية، علاوة على استحالة الثبّت من مؤلّف مفرد حتى في حال وجود التوقيع، ألا وهي أنّ تأليفهم

المفرد، وليس أعمالهم الكاملة فحسب، ينطوي في داخله، من حيث التركيب، على طبقات سابقة لا من واحدة فحسب مما نعتبره اليوم لغاتنا الحديثة بل من كثرتها، وأنَّ الشعر ذاته كثيرًا ما انتمى في الأساس إلى المجال الأدائي الشفوي، إلى حدِّ أنَّ النساخ اللاحقين، وليس المخرج والمؤدِّي أمام الجمهور فحسب، لا ينفكُّون يعدِّلونَه نصًّا وأدائيًّا. وإذا نظرنا إلى هاتين الواقعتين فحسب، فإننا قد نسأل هل في المعرفة المنضبطة لدى ناقدٍ أدبي ما يؤهِّله لمقاربة هذه التناجات، سوى الحساسية المفترضة حيال أطراف المعنى الكلامي الذي يتخذ هيئةً مطبوعةً. فالتقدُّد الأدبي، نتاج رأسمالية الطباعة، يفترض وجود نصوص مطبوعة، ويفترض مواضيع نصِّية قارئة، بل يقارن النصوص بهدف التوصل إلى نصِّ قارٍ. وهو يتميَّز عن طرائق المعرفة الأخرى باختياره مواضيع يُقال إنها تكشف عن معانيها من خلال بنائها الكلامي في المقام الأول. كما أنه بمعناه الأوسع يقرّ الخلفية السريّة، والأصول الاجتماعية للكاتب، واجتماعيات الآثار الجمالية. لكنه لا يني يدفعا للعودة إلى القصائد بوصفها وحدات مطبوعة في علاقة مع قصائد أخرى، هي أيضًا وحدات مطبوعة. لكنَّ تدريس «النقد الجديد»، وهو التدريس السائد والكوني على نحوٍ مخيف في أقسام الإنكليزية، ولا سيما في الهند، يضيّق هذه الأمور قدر الإمكان، من خلال ما يُسمَّى «القراءة اللصيقة». فما الذي يحدث لهذا التدريس الذي ننخرط فيه جميعنا، عندما نقارب نصوصًا موزَّعةً أبدًا بين الكلمة والأداء، وحيث قد تكون طبقات اللغة متعددة حتى بالمعنى الفقه اللغوي الصارم، وحيث غالبًا ما يكون للتأليف ذاته طبقاته وترسباته، وحيث تخلق التناقضات غير القابلة للتحديد التي يتسم بها موقع المؤلف مشكلات صعبة بالمثل تتعلق بالأصل الاجتماعي والمواقع الأيديولوجية - بل وبالتحقيق أيضًا - للنصوص الفردية، والكتاب، والأعمال الكاملة، نظرًا إلى أننا لا نعرف غالبًا سوى القليل عن ظروف التأليف المباشرة حتى بالنسبة إلى النصِّ كما يصلنا؟

المشكلات اللغوية وفقه اللغوية لا تُعدّ ولا تُحصى، وهي على قدر من الصعوبة، لكننا نحتاج إلى أن نعرف، في أيّ، الكثافات الجمالية لأنواع معينة من الموسيقى والرقص والإيماء والشعائر، على المستوى المحلي كما على المستوى الهندي ككلّ، أنثروبولوجيا أنواع معينة من التلاوة والتعبير؛ التاريخ الاجتماعي

لأنواع معينة من الاعتقاد؛ أنساب المعابد، الرياضيات، الجماعات، الحجج؛ اقتصاد الماديات الخشن الذي نشأت منه ضروب معينة من الصور والعناوين، وبعض أشكال التعبير عن الحزن أو الفرح التي تصلنا الآن باعتبارها شكلاً جمالياً في المقام الأول: ولأننا نشعر، نحن ذرية الثقافة الأوسع، بقوة كثير منها، غالباً ما نحسب خطأ، ومن دون اكتراث، أننا نعرف أصولها، وكامل طيف قواها ومعانيها، وما كانت عليه في الماضي أو قد تكون عليه الآن في مواقع أخرى للطبقة والجماعة حتى في أيامنا هذه. وأوضح خطأ يقع فيه العقل النقدي الأدبي هو التفكير أن بنية هذه النتاجات الثقافية، الوثائق الأساسية في تراثنا الأدبي، هي في الأساس كلامية، أو لغوية، وتفهم تالياً علي أنها شعر، مع أنها شعر طبعاً بالمعنى الجوهرى للكلمة. لكن ما أقترحه ليس أن على كل منا أن يطور هذه الضروب الأخرى من القدرات قبل أن يكون مؤهلاً للكلام على هذا التاريخ، فهذا هراء. وإحساسي، في المقابل، هو أن القدرات النقدية الأدبية وحدها لن تفيد، وأن نوع العمل المطلوب لا يمكن القيام به، فردياً وجماعياً، إلا على نحو عابر لحدود الفروع المعرفية ومن خلال جهود تُخضع «النقد الأدبي» لطيف كامل من الفنون التعبيرية والعلوم الإنسانية.

لكننا بحاجة إلى أن نأخذ في الحسبان أيضاً حجم ما جرى لإحساسنا بما هو الأدب وموقع إنتاجه بفعل تطور رأسمالية الطباعة التي غدت على نحو متزايد الشرط المادي المحدد لتطور الهند الأدبي على مدى القرنين الماضيين. وحين ننظر خلفاً إلى بعض أقوى التطورات وصولاً إلى القرن الثامن عشر، نجد أن محل الإنتاج الأدبي - بالنسبة إلى تلك الحركات الهائلة التي غيرت وجه الهند في حينها - لم يكن في معظم الأحيان النخبة المدنية بل سيرة حياة الصناعات والفلاحين والنساء والشودرا، مجموعات المخالفين بمواقفهم المحفوفة بالمخاطر. ومع وصول المطابع، صار «الأدبي» يعني ما نراه في شكل مطبوع، وبسبب مزية الطباعة هذه في مجتمع تغلب عليه الأمية، انزاح الوزن الاجتماعي في عملية الإنتاج الأدبي ذاتها باتجاه الطبقة المرفهة والبرجوازية الصغيرة الاختصاصية، بعيداً عن أساليب الحفظ والنقل التي لا تنطوي على الطباعة والمرتبطة من ثم بأساليب للتقييم تختلف كثيراً عن تلك التي ترتبط بها ثقافة الطباعة. كما اتسعت

الفجوة، ضمن اللغات المحلية، بين الأشكال والمفردات الشعبية والبرجوازية الصغيرة إلى درجة أحافت فيها، بكل عمل ثقافي تقدمي، مشكلة إيجاد معجم للأشكال والمنطوقات يمكن أن يسد تلك الفجوة. وبات لا بدّ لمسألة العلاقة بين الأدائي الشفوي والمطبوع - تلك العلاقة التي تُرى في وسط الثقافة الرفيعة المدني على أنها علاقة بين «الأدب» والفنون الأخرى (المسرح، في معظم الأحيان) لكنها في الأساس علاقة بين الرفيعة والمدني، والشعبي والنخبوي، ما يُجاز على أنه «أدب» وما لا يُجاز - من أن تُطرح بطرائق مختلفة في شأن ما هو حديث، على وجه التحديد.

لا شك في أنّ للإلحاح الآخر في نقاشي هنا، على ثنائية اللغات وتعددتها، علاقته بحياتنا الشخصية - إذ نادرًا ما نجد هندیًا لديه أيّ قدر من الخبرة المدنية أو قرب المدنية يتدبّر أموره بلغة واحدة - لكنّ له أيضًا علاقته بالأشكال التي اتخذها جَمْعُنا، في الماضي والحاضر. ذلك أنّ مبدأ وحدتنا - بخلاف مبدأ وحدة بلدان أوروبا الغربية، حيث كانت الحركة التاريخية التي رسخت تلك البلدان كدول قومية هي الحركة التاريخية ذاتها التي بنت أيضًا، وفي كلّ حالة، آدابها القومية - كان مبدأ حضاريًا وتاريخيًا لقرون كثيرة قبل أن يُحتوى في الشكل القومي، ولذلك يجد أدب الهند «القومي» مبدأ وحدته لا في التوحيد اللغوي بل في المراكز الحضارية والروح الثقافية، وتاليًا في تاريخ الحركات «الأدبية» بل وأشكال التأليف التي اجتازت الحدود الجغرافية والاختلافات اللغوية جيئة وذهابًا. وفي هذا الصدد، فإن الاختلاف الملحوظ في الثقافة السياسية الهندية عن الثقافة الأوروبية هو أن المرحلة التي أقامت فيها رأسمالية الطباعة سلطتها في الهند هي بالضبط المرحلة التي انتشرت فيها القومية متعددة اللغات المناهضة للاستعمار من أقصى البلاد إلى أقصاها؛ وحتى الانقسامات التي انطوت عليها تلك القومية - على أسس دينية وطائفية وطبقية - كانت هي ذاتها متعددة اللغات. وكانت هذه الحضارة حضارة مركبة على وجه التحديد إلى درجة أنها امتلكت، في الميدان الثقافي، تاريخًا لافتًا من وحدة أساسية في بني الشعور، إنّما مع تنوع كبير في أشكال الاعتقاد والنطق، استطاعت من ثم أن ترتحل من خلال المجموعات اللغوية وعبرها. وقد اتخذت الشدائد التي عصفت بهذه الوحدة في الماضي وربما

تعصف بها في المستقبل أشكالا كثيرة، لكنها لم تكن قط لغوية على وجه الحصر، أو حتى في الأغلب. تعدد اللغات هو السمة الأساسية لهذه الحضارة، هذه الأمة، هذا الأدب، وبنية وحدتها أقل قابلية للقياس الكمي الوضعي مما هو في أوروبا أو فروعها في أميركا الشمالية. ويمكن أن أضيف أن الهند لا تتفرد في أي حال من الأحوال بهذه السمة، سمة الوحدات المهلهلة والمتنوعة، إذ توجد على نحو جلي في كثير من البلدان الآسيوية والأفريقية الأخرى، لكن مقدار التناول الذي تحتاج إليه هذه الحقيقة هنا هو مقدار غير مسبوق في التاريخ.

3

ثمة بلا شك تلك الفكرة التي لا جدال فيها عمومًا ومفادها وجود «أدب هندي»، سواء أكان قابلاً للتعريف والقياس على أساس أجناسه أم سواها أم لم يكن، أدب تقوم وحدته على الأصول القومية المشتركة لمؤلفيه والروح الحضارية المشتركة للشعب الهندي. وهذا ليس أفضل ولا أسوأ من الطريقة التي عادة ما تُعرف بها الآداب القومية، على الرغم من أن العمق الحضاري في هذه الحالة أبعد بكثير منه في معظم الحالات الأخرى، وعلى الرغم من أن معرفتنا الفعلية أو فهمنا لهذه الوحدة، في ما يتعلق بـ «الأدب»، لا يزالان مبهمين إلى هذا الحد أو ذاك. وكثير من هذه الثغرات في معرفتنا هي نتائج حتمية للنقص الفادح في ما بقي من دلائل، أو للقصور الحتمي الذي يسيء تقليدًا في التاريخ الأدبي لا يزال في قيد التطور. وهذه شروط مادية لا بد من تقبلها. لكن ما يثير القلق هو أن كثيرًا من البحث الموجود والجاري يبدو محكومًا بأيديولوجيا النص الأدبي بوصفه موضوعًا جماليًا مستقلًا - مُعْتَمَدًا ومكْرَسًا على طريقة النقد الجديد من ناحية، وروحياً على غرار الأيقونات من ناحية أخرى - وبأيديولوجيا الأدب بوصفه كنزًا، بل مبدعًا لمثل هذه الأشياء. وتواريخ الآداب واللغات التي اعتادت أكاديمية ساهيتيا إصدارها من حين إلى آخر، من الآسامية إلى التيلوجو، هي أعاجيب استقلال النصوص والأجناس والمراحل والتشكيلات اللغوية هذا، بل استقلال «الأدب»، في معظم الوقت، عما هو غير أدبي. ولدينا، ضمن هذا الإطار العريض، طريقتان مختلفتان في الأقل لرسم حدود هذا الأدب.

تعتمد الطريقة التقليدية بين هاتين الطريقتين، وهي الطريقة التي صمدت طويلاً، إلى الإعلاء من شأن النصوص الكلاسيكية ثم تلحق بها اختياراً انتقائياً لفئة من النصوص القروسطية والحديثة، مبنية عليها اعتماداً وتكريساً واسعاً، مع إيلاء أقل الاهتمام بما قد يكون من علاقة بين النص المعتمد، وشبكات الإنتاج الأدبي الواسعة والغامضة وأسسها الاجتماعية. وما يبدو في معظم الأحيان على أنه يمسك بهذا المعتمد وبقية معاً هو تفضيل للدين والميتافيزيقا على نحو يستقطر هئذنة أساسية ما، بصورة عابرة للتاريخ، وعلى هيئة روح متواصلة. وهذا الإعلاء من شأن القديم والاقباس الوافر من الكلاسيكيات السنسكريتية بوصفها ذخيرة «الأدب الهندي» الفريدة لا يقتصر على أولئك المستشرقين (الألمان غالباً)، من فيلهلم فون شليغل إلى موريس فيترنيز، الذين أدوا دوراً رئيساً في بناء المقولة في المقام الأول⁽¹⁰⁾، بل نجده أيضاً في كامل بهائه لدى قوميين أسطوريين مثل أوروبيندو غوش⁽¹¹⁾. وكان فيترنيز قد كرس واحداً من مجلدات تاريخه الثلاثة للكلاسيكيات البوذية والجانية الباكرة، حيث بات ذلك الإلحاح على السنسكريتية أقل حصرية، لكن المهم أن «الأدب الهندي» ظل يعني بالنسبة إليه، في العقود الأولى من القرن العشرين، عالماً مكوئاً في معظمه من النصوص الفيدية والسنسكريتية والدينية والميتافيزيقية في شمال الهند القديمة⁽¹²⁾. ويبدو أن أدب التاميل لم يثر اهتمام تقليد النصبة الرفيعة الاستشراقي هذا، على الرغم من قدمه، ربما بسبب التحيز الشمالي/السنسكريتي المتأصل في البناء الفقه اللغوي الهندو - آري، وربما بسبب التأخر في توفر المختارات السانجامية حتى في التاميلية المطبوعة، وربما بسبب علمانية التقاليد الشعرية السانجامية ودنيويتها

(10) ربما كان شليغل أول باحث يستخدم مصطلح «الأدب الهندي»، في عام 1823، وهو يعني به السنسكريتي. أما الدراسة الكلاسيكية المسببة القائمة على هذه المطابقة بين «الهندي» والسنسكريتي فهي: Albrecht Weber, *The History of Indian Literature*, John Munn and Theodor Zachariac (trans.) (London: Kegan Paul and Trench; Trübner and Co., 1978) (original German, 1852; 1875).

Aurobindo Ghosh, *In Defence of Indian Culture* (New York: Sri Aurobindo Library, 1953). (11)

(12) بدأ ظهور الترجمة الإنكليزية لكتاب موريس فيترنيز (Maurice Winternitz) الموسوم *A History of Indian Literature* (تاريخ الأدب الهندي) في كلكوتا في عام 1926 واكمل بعد ذلك بأربعين سنة، في دلهي عام 1966، لدى Motilal Banarsidas، الناشرون البارزون للأعمال التي تدور في فلك الدراسات الهندية. وكان قد ظهر في الأصل بالألمانية في ثلاثة مجلدات نُشرت في الأعوام 1917 و 1920 و 1922 على التوالي.

التي لا تروق لهذا النوع من العقل الذي يعتبر أنَّ السمة البارزة في التقليد الهندي هي روحانيته المزعومة. وبالطبع، لم يكن من الممكن لفيتزنتز، في الربع الأول من القرن العشرين مع دخول القومية البرجوازية إلى الهند، أن يتجاهل تمامًا واقعة واضحة مثل استمرار الهند في امتلاك تاريخ بعد القرن السابع أيضًا، فظهرت في كتابه تلك التطورات اللاحقة، التي تتوزع على نحو ألف وخمسة سنة وعشرات اللغات، في ملحق مقتضب.

لا شك في أنَّ هذه الطرائق الاستشراقية في الإعلاء من شأن التراث القديم إعلاء تامًا على حساب التراث اللاحق تبقى غامضة للغاية بل وقمعية، كما تشير تعليقاتي اللاحقة، علاوة على كونها لاتاريخية إلى أبعد الحدود. لكنه يجدر بنا أن نلاحظ، أنَّ هذا الإلحاح كان، على الرغم من ذلك، متفوقًا وأشدَّ خصوبة بما لا يُقاس من مواقف ماركولي الاستعمارية الحداثية، في إعلانه الشهير أنه لم يقع قطَّ على «واحد بينهم [أي بين المستشرقين] ينكر أنَّ رفاً واحدًا في مكتبة أوروبية حسنة يعادل الأدب المحلي في الهند والجزيرة العربية بأسره»، وذلك قبل أن يختم قائلًا إنه سوف يوقف في الحال طباعة الكتب العربية والسنسكريتية⁽¹³⁾. والمفارقة في هذا القول لا تقتصر على خطئه الشنيع في الخط من قيمة تلك التراثات والنصوص، بل تتعدى ذلك إلى إساءتها الفادحة تمثيل وجهة النظر الاستشراقية التي أصرت كثيرًا على طباعة تلك النصوص ذاتها وإعادة طباعته وترجمتها ودراستها ووضعها على أرفف أي «مكتبة أوروبية حسنة». وكان وليام جونز⁽¹⁴⁾ قد عبّر، بالقدر ذاته من التضخيم البلاغي، عن الموقف الاستشراقي الأصلي، المتعارض تمامًا مع موقف ماركولي، في خطابه إلى الجمعية الآسيوية البنغالية في عام 1776: «اللغة السنسكريتية، مهما يكن قدمها، ذات بنية رائعة، أكثر كمالًا من اليونانية، أكثر وفرة من اللاتينية، وأكثر صقلًا وثأنقًا من كليهما».

(13) من الواضح أننا أخذنا ما يقوله ماركولي هنا من تقريره لعام 1835 الذي كثيراً ما استُخ. يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب لمزيد من التعليقات على التمييز الأساسي بين المشاريع الاستشراقية والحداثية ضمن الدينامية الاستعمارية.

(14) وليام جونز (Sir William Jones) (1746-1794)، فقيه لغة بريطاني، اشتهر خصوصًا بأطروحته وجود علاقة بين اللغات الأوروبية والهندية التي عُرفت لاحقًا باسم اللغات الهندو-أوروبية. كان على علاقة وثيقة بفورت وليام كوليج وبالجمعية الآسيوية في البنغال. (الترجم)

صحيح، بالطبع، أن في عمل جونز الكثير مما يبين السبل الكثيرة التي حرف بها الاستعمار، داخل أوروبا وفي غير مكان من العالم، تلك النظرة الكونية والطموح الإنساني في الاتجاهات التنويرية الأفضل التي غالباً ما تبرز لدى كتاب مثل فيكو، كما في زعمه أنه «لا بد من أن يكون من طبيعة المؤسسات البشرية وجود لغة عقلية مشتركة بين جميع الأمم، تلتقط على نحو موحد كنه الأشياء المعقولة في الحياة الاجتماعية الإنسانية وتعبّر عنه بالتعديلات المتنوعة الكثيرة بقدر تنوع هذه الأشياء ذاتها وكثرتها»⁽¹⁵⁾. وكان ماركولي، في السياق الهندي، مثلاً معتمداً ومكرّساً على النقص الاستعماري لهذا الجانب الكوني من مشروع التنوير. وغالباً ما كان البحث الاستشراقي مصطبغاً بذلك النقص ذاته - إذ اتخذ من المؤسسة الاستعمارية، خلال قدر كبير من مسيرته، موقعاً لإعادة إنتاجه - لكن من الحماقة أن ننكر أن هناك أيضاً جوانب في هذا العمل الاستشراقي على السنسكريتية تحمل أثر تطلعات التنوير الكونية. وكثير من ذلك البحث ممزق، في منته النقي، بين ضغوط المركزية الأوروبية الاستعمارية وضغوط الإنسانية والعقلانية الكونية المتصارعة، كما هو ممزق، بطرائق أكثر تعقيداً بكثير، بين الحداثة الاستعمارية والاتجاهات الظلامية التي غالباً ما تداخلت فيها الرومانسية الأوروبية مع البراهمنية الهندية. ولا يمكن أيضاً إنكار أن المستشرقين، بجمعهم تلك المواد النصية من السنسكريتية، لمواشاة نصوص كانت مبعثرة أشد التبثر ووفروها للمجال العام، بعد أن كانت في الأغلب ملكاً مقدساً لشي الجماعات الطائفية، وبذلك قاموا بمهمتي الجمع والنشر اللتين نادراً ما كانت تريدهما تلك الجماعات. وظلّ الطابع البراهمني والتحيز الميتافيزيقي (القروسطي)، إذ أن قدرًا كبيراً من الرومانسية ذاتها غالباً ما جذبه القروسطية) قوياً في متن ذلك البحث، لكنه من الصحيح أيضاً أن الباحث الاستشراقي، بنقله تلك النصوص إلى بعض اللغات الحديثة - وإن تكن أوروبية - قام بدور مفيد في تحريرها، ولو جزئياً، من الرقبة الطائفية والدينية وإاحتها أمام تمحيص الإنجليزيا الحديثة والعلمانية والنقدية، بصرف النظر عن الأغلفة التي غلفها بها.

Giambattista Vico, *The New Science*, Unabridged Translation of the Third Edition (1744), (15) Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (trans.), Revised and Expanded Paperback Edition (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984).

يمكن الآن رفع الضرر الذي كثيرًا ما ألحقه الاستشراق من خلال بحث أفضل، إذا ما قمنا، وحين نقوم، نحن أنفسنا بإنتاج مثل هذا البحث، لكنَّ البحث الاستشراقي بذاته لا يمكن أطراحه بوصفه ضربًا من سوء النية، إلا بقدر ما يمكن أن نطرح أولى الترجمات الفارسية لبعض تلك النصوص ذاتها لأنها جرت في ظلَّ ملوك مسلمين بلغة «أجنبية»⁽¹⁶⁾. والحال، إنَّ ترجمة كثير من تلك النصوص السنسكريتية ذاتها إلى كثير من اللغات الهندية الحديثة أدت دورًا كبيرًا في سيورة تمتين هذه اللغات أيضًا، على الرغم من أنَّ ترجمات النصوص المسيحية التي أنجزت في ظلَّ الإرساليات التبشيرية الأوروبية تلقى من الإلحاح في تاريخنا الأدبي قدرًا أكبر بكثير. وسوف تؤسس دراسة تراثات الترجمة المختلفة هذه - بالفارسية في ظلَّ المغول، وبالإنكليزية والألمانية خلال المرحلة البريطانية، وبلغات الهند الحديثة من مواقع كثيرة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - مجالًا مهمًا للمقارنة في دراسة الأدب الهندي، ولعلَّها تُظهر نقاط ضعف البحث الاستشراقي فضلًا عن نقاط قوته بطرائق قمعتها المناقشات المعاصرة.

أكد عدد وافر من الكتاب المعاصرين عدم كفاية النموذج الذي طرحه استشراق القرن التاسع عشر لسرد تاريخ الأدب الهندي⁽¹⁷⁾، لكن انتقاد ذلك النموذج يبقى مقتصرًا، كقاعدة عامة، على الاعتراض المتوقع الذي مفاده أنه يتجاهل التطورات اللاحقة في الأدب الهندي. أمَّا طرائق القراءة والاختيار والإلحاح الاستشراقية الفعلية فلا تكاد تُستجوب قطً، كما أنه ليس من الشائع أيضًا تحدي الشبكة الأيديولوجية التي تفسر جميع ذلك النوع بعينه من السرد الذي يساهم هو ذاته مساهمة كبيرة في خلق معتد مكرس واحد من النصوص

(16) من الحسن أن نلاحظ هنا واقعة لا تعرفها أو تفهمها تمامًا سوى فئة من الباحثين حني في الهند، هي أن عمل الكتابة والترجمة بالفارسية في الهند كان واسع الانتشار على مدى قرون كبيرة، وغالبًا ما كانت تقوم به الطوائف المدرسية من البراهمن والكايتا (الكتبة)، حيث برز إلى الوجود شكلٌ مميزٌ من الفارسية، تمايز أشدَّ التمايز غالبًا من التطور الإيراني، يُشار إليه عمومًا باسم «الهندية المبكرة»، أي المتفاعة والمصقولة، مع دلالات ضمنية تشير إلى ذلك التفوق الطبقي الأساس ذاته وذلك «الصل» ذاته المتأصل في كلمة «سنسكريتية» ذاتها، ما يميزها من لغات البراكرت والأبيرانشا الأفل «سبكا».

(17) يُنظر، على سبيل المثال، سبير كومار وسجيت مونيوجي وأماشكار جوشي، على نحو ما جرى اقتباسهم في الهامشين (22) و(23) في ما يلي.

الأدبية والدينية. ذلك أن اللحظة التاريخية التي برزت فيها فكرة «الأدب الهندي» المحددة هذه إلى حيز الوجود هي أيضًا اللحظة ذاتها التي جُمِعَ فيها نوعٌ معتمدٌ مكرّس من «الهندوسية» («الهندوسية المشتركة»، بحسب تعبير روميل ثابار الموحى) على غرار الديانات السامية إلى هذا الحدّ أو ذاك، مع تصورات عن معتقدات موحّدة، ونصوص معتمدة مكرّسة، وتقاليد نبويّة، ومؤسسات كهنوتيّة، ومتون من الوصايا المبتوتة، وسوى ذلك. كانت التداخلات في اصطناع المعتمد المكرّس الأدبي والمعتمد المكرّس الديني كثيفة، كما هو واضح في مختارات «الأدب الهندي» و«التراث الهندي» و«الديانة الهندوسية» التي ينحوق قدر كبير من محتوياتها، ولا سيما تلك التي يُلحَّ عليها أشدّ الإلحاح، إلى أن يكون هو نفسه، مع فارقٍ هو أن النوعين الأولين من المختارات يفسح المجال لبعض المحتويات «الإسلاميّة» للعهد «الإسلامي» وما بعده. ولقد تفاعل في بناء هذا المعتمد المكرّس الأدبي الديني المتداخل، عمل المستشرق ذاته مع طموحات كثير من الإصلاحيين والإحيائيين الهندوس أيضًا، مع خفوت مطّرد في وضوح التمييز بين الإصلاحية والإحيائية في معظم الحالات.

ألح أورويندو بإسهاب - في كتابه أسس الثقافة الهندية - على فكرة أنّ المهابهاراتا ورامايانا فالميكي ومسرديات كاليداسا (هذه الأخيرة أقل من الأولين بكثير) تشكّل ما يكفي من جوهر الأدب الهندي واختلافه ومآثرته، الأمر الذي يفترض هذا التضييق في الاعتماد والتكريس وهذا التداخل الكبير بين الأدبي والديني؛ ذلك أن ما يلحّ عليه أورويندو بكلّ قوة، على طريقة كثير من التقاليد النخبويّة، وبصرف النظر عن بعض التعليقات العامة على الواقعية السردية، هو على وجه التحديد ما في هذه الأعمال من عظمة ميتافيزيقية وخلود روحاني. وهذا ما يعلي عندئذٍ من شأن ضروب معينة من القراءة ولا يجيز أخرى. ويمكن حينها للنصّ المعتمد والمكرّس دينيًا أن يُقرأ، بصورة مميزة، على أنّه «أدب» في المقام الأول بسبب رفعتِهِ إنّما ليس بالمعنى الحديث الذي للكتابة العلمانية أو المدنّسة؛ إذ لا يقتصر الأمر على الإعلاء من شأن البهاغافاد غيتا فوق غيرها من النصوص المقدسة (غيتا) الأخرى الموجودة في تراث المهابهاراتا ذاته، بل يتعدّاه إلى أن رفعتها بوصفها «أدبًا» يُؤطّرُها تفرّقه بوصفها ميتافيزيقا ذلك التأطير التام فلا يمكن أن تُقرأ بالعلاقة مع شروط إنتاجها العلمانية، ولا باعتبارها نصًّا أيديولوجيًا

تمثل مهمته الرئيسة في تقديم حلّ خيالي لصراعات واقعية في الميادين المادية، العلمانية، العائلية. وفي هذا التداخل بين الأدبي والمقدس، تغدو حتى القراءة السديدة للشقوق والشغرات الموجودة في ميثافيزيقاها شكلاً من القراءة أدنى وليس كافرًا أو غير دينيٍّ فحسب. هكذا تُغمر المهابهاراتا برمتها بالقداسة باتّساع حلقة استنطاقها، وتغدو، في الوقت ذاته، وعلى مدى فترة من الزمن، الملحمة المكوّنة لأمة ولادبها، وبانثام فيدا (فيدا خامسة، بعد النصوص الفيديّة الأربعة الحقّة) كما تعلن عن نفسها، ومشهدًا تلفزيونيًا صارخًا من العنف الفائق والفرّ الشعبي، علاوةً على كونه بنية اعتقاديّة ونصًّا مرجعيًّا لـ «هَنْدُنة» حزب بهاراتيا جاناتا⁽¹⁸⁾ - الذي يكتفّ موكب الراث ياتراهو⁽¹⁹⁾ الخاص به، بشيء من التعارض، رمزية رحلة الإله كريشنا بالعربة إلى أرجون، وتريشولا⁽²⁰⁾ الإله شيفا الذي يستخدمه لجميع الأغراض، ومختلف رحلات راما (الإله والأمير)، والحجيج القروسطي من دواركا إلى أيوديا، في ذلك التشارك الجماعي للهندوسية التي يُقال، في الأيديولوجيات الأخرى من النمط المدرسي، إنّها جوهر الأدب الهندي.

تمثّل ثمرة هذا التوافق في بناء الاعتمادين والتكريسين الأدبي والمقدس في أنّ نوعًا من القداسة يلحق حتى بتلك النصوص القرينة المشابهة غير الأساسية كثيرًا في المعتمد الديني ذاته، في حين يُعلّى إعلاءً فريدًا من شأن المقدّس في نصوص ممزقة بين المقدّس والمدنّس، ويغدو ذا أهمية دائمة في إعادة بناء تواريقنا العلمانية. وتنطوي جميع القوميات الهندوسية على فكرة أكّدها قدر كبير من الكتابة الاستشراقية، مفادها أنّ كامل تراث النصوص الرفيعة في الهند وصولًا إلى الغزوات التركية - الفارسية (التي تُدعى «الإسلامية» ببساطة) إنّما يعبر عن هندوسية ما. وفي هذه الطبعة الموسّعة التي ترفع أنواعًا معينة من الأفكار البراهمية إلى مستوى الاعتماد والتكريس في حين تستوعب جميع الاتجاهات الثقافية الأخرى تحت سيطرتها الخاصة، تكسف البوذية والجانية والانشقاقات

(18) حزب بهاراتيا جاناتا (حزب الشعب) الهندي، هو أحد الحزبين الباسين الرئيسين في الهند، إلى جانب حزب المؤتمر الهندي. تأسس في عام 1980، وهو حزب قومي هندوسي يدعو إلى سياسات اجتماعية محافظة وإلى رأسمالية السوق الحرة وسياسة خارجية مدفوعة بأجندة قومية ودفاع قومي قوي. (المترجم)

(19) موكب الراث ياتراهو مهرجان بالعربات. (المترجم)

(20) التريشولا رمح مثلث الرؤوس. (المترجم)

الكبيرة والصغيرة الأخرى مهما يكن مقدار تدينها، وتغدو ثانوية لكنها تُستوعب أيضًا في عمليات التشارك الجماعي. وتتقدم هذه الهيمنة الدينية من ثم لتطبع القرون اللاحقة أيضًا، فتستعاد حتى الاتجاهات الباكيتية المتنوعة، ولحظات كثيرة من روحانية هندوسية موزعة بين التراث الرفيع والوضع، بين الفلسفي (الفيدانتي، مثلًا) والسردية (الأنساب البورانية، مثلًا) والغنائي الشعبي (الباسي، مثلًا)، لكنها تبقى الشيء ذاته في الأساس. وعندئذ نعد الكتابات الأدبية والثقافية التي تتناول وثائق الاعتماد والتكريس الرفيعة تلك إلى تكرار طرائق الجماليات الأدبية والفكر التأطري في فصل الوثائق عن مواقعها التاريخية والظروف المحددة لإنتاجها، بغية التفكر فيها كالحظات منفصلة تنطلق فيها الروح الهندية لتبهج الحواس وتقف العقل وتروى الروح الدائم إلى ميتافيزيقا متوانية فائرة العزيمة. ولا نجد جهدًا متواصلًا لإزالة هذا الضباب إلا في المدرسة المادية للتأريخ الهندي الحديث، وفي كتابات قدمها مؤرخون مهتمون بالهند القديمة تحت تأثير هذه المدرسة.

4

الطبعة الأخرى، الأرض نسبيًا، من «الأدب الهندي» هي تلك المؤلفة من تراثات أدبية لغوية منفصلة، حيث تُفرض كلمة «هندي» على نصوص متنوعة مستمدة من مراحل مختلفة لتطور اللغات الدوغرية والبنغالية والماراثية، على نحو يشبه كثيرًا المسارعة إلى اعتبار أي شيء يُكتب في أي ركن من أفريقيا «أدبًا أفريقيًا». وفي التجليات المعتادة لهذه الطبعة الأخيرة، تبدو وحدة الموضوع المسمى «الأدب الهندي» ثمرة للجغرافيا والدولة القومية. ومع ذلك، فإن لها، في أفضل حالاتها، أهمية كبيرة، حتى لو اقتصر ذلك على جمعها ووثائق لغات الهند وآدابها المختلفة وتواريخها الأدبية، إذ صار من الممكن تفحص تداخلاتها وتناولها على نحو تاريخي، إذا أردنا أن نرى على الإطلاق ما إذا كانت تشكل إضافة أم لا إلى تاريخ موحد، مهما يكن تنوع وحداته المكونة. بعبارة أخرى، لا سبيل إلى تحصيل معرفة بالوحدة إلا بالمرور بالمنهج المقارن. ولذلك، فإن القيمة التجريبية لهذا العمل هائلة. لكن ما هو غائب هو الإحساس بأن التحول من ماراثي أو بنغالي أو أوردي إلى «هندي» هو تحول كمي ونوعي، وأن التحول من الكم إلى النوع، من الحشد إلى التنظيم، يتطلب ضروريًا مختلفة تمامًا من أجهزة السرد المفهومية ومبادئ النظرية.

من الممكن، على سبيل المقارنة، أن نتكلّم على أدب أوروبي، مثلاً، لأنّ الجامعات الأوروبية لا تني تنتج أعداداً كبيرة من المفكرين وتعيد إنتاجهم، يتقن كلّ واحد منهم عدداً من اللغات الأوروبية، ويمكنهم معاً، من خلال شبكة معقدة من التبادلات النصية، أن ينتجوا متناً موحدًا من المعرفة بالإنتاج الأدبي في التشكيلات اللغوية المختلفة في أوروبا، لتلحق بذلك، من ثمّ، صناعة ترجمة رشيقة، ذهاباً وإياباً. هذه البنى المؤسسية هي السبب في وجود شيء يُسمّى «الأدب الأوروبي»، بمنظومة إقصاءاته وتنضداته الخاصة، بوصفه فرعاً معرفياً مقارناً وموضوع معرفة نقدية موحدًا على حدّ سواء. وعجزنا عن الأمل في أن نضاهي المدى الذي تبلغه مثل هذه المؤسسات في البلدان الرأسمالية المتقدمة مرتبطٌ بلا شكّ بندرة الموارد. لكننا لسنا بحاجة إلى تكرار الإجراءات المعتمدة التي اتخذها المقارنون المشهورون في أوروبا، مثل كورتيس أو سبيتزر، أو العنصریات المركزية الإثنية التي أدّت دوراً أساسياً في بناء فريدة أوروبية كتلك التي يفسرها المذهب المقارن بطريقة إمبراطورية رفيعة. والحال، إنّ الحدود الثقافية الماضية والحاضرة للهند ليست واضحة كثيراً. والحركة بين الهند وجيرانها في كلّ من غرب آسيا وشرقها هي أكثر تعقيداً بما لا يُقاس مما تشير إليه إشكالية إضفاء الأريّة، أو الإسلام، أو القبائل والجيوش الغازية؛ إذ يبيّن تاريخ البوذية وحدها أنّ هجرة الأفكار والشعوب اتخذت وجهات وأشكال شتى. وحتى في الإطار الأضيق للأدب السردي في القرن العشرين، كانت التأثيرات الروسية والفرنسية أساسية تماماً كالتأثيرات الاستعمارية البريطانية. وبالطبع، فإنّ الدوافع الكبرى وراء إنتاجنا الثقافي الذي نسمّيه على نحوٍ فضفاض «الأدبي» هو دافعٌ مناهضٌ للاستعمار. المسألة، بعبارة أخرى، ليست تكرار الأيديولوجيات والإجراءات الأوروبية.

لكنّ افتقار مؤسساتنا القائمة والمتكاثرة إلى أيّ قدر من البناء اللازم لإنتاج معرفة مقارنة بأداب الهند المختلفة هو في رأيي تشوّه بنيويّ، بالنظر إلى تعدديتنا اللغوية. وينعكس هذا التشوّه في التخلّف المؤسسي الذي يعانيه الأدب الهندي بوصفه فرعاً علمياً، الأمر الذي ينعكس بدوره في الغموض النسبي الذي يسم أقسام أدب المقارن التي تركز على الأدب الهندي ككلّ، قياساً بحجم أقسام

الإنكليزية وعددها وهيئتها. وأنا أعلم، بالطبع، أن هناك أفراداً - موهوبين وذوي عزيمة - سعوا إلى القيام بهذا النوع من العمل، إما بمفردهم وإما بدعم مؤسسي ضئيل، وإما من خلال شبكات معارضة. وأعلم أيضاً أن هناك بعض الأقسام الجامعية والمعاهد التي تُحدث فيها بعض الخدوش. لكن ما أكتشفه هنا هو أن أقسام الأدب في جامعاتنا ما عاد تنظيمها على نحوٍ جوهريٍّ، وأنه ليس هناك معاهد أكثر تقدماً وأحسن تمويلًا لهذا الغرض، حيث يمكن أن يقوم بهذا الضرب من العمل لا بعض الأفراد المخلصين فحسب بل صنف بكامله من الإنتلجنسيا الجديدة الطراز متمرس ومدمومة مؤسسيًا يمكنها من ثم أن تقدم لنا معرفةً بهذا الشيء المذهب المسمى «الأدب الهندي». وعلى الرغم من افتقارنا إلى أي شبكة وطنية النطاق من هذه المؤسسات، يمكن أن نؤكد مقولة «الأدب الهندي» بوصفها لازمة ضرورية لوحدة شعوبنا الحضارية الفعلية، أو عاقبة لما تفرضه مركزية الدولة القومية الحديثة من ضرورات فعلية بالمثل، لكن معرفتنا بالشيء ذاته، «الأدب الهندي» - تكوُّنه التاريخي وتركيبه من حيث الأجناس، تداخلاته اللغوية، ممارساتها الموحدة والموحدة المفترضة - تبقى قليلة نسبيًا.

ليس الأمر أننا نفتقر تمامًا إلى إحساسٍ أشدَّ تعقيدًا بمشكلة الوحدة/التنوع هذه، أو بالحاجة إلى منهج مقارن لقراءة مرحلة ما وجنسي ما على نطاق هندي واسع قدر الإمكان⁽²¹⁾. وتبخر سيسير كومار داس وثقته، وكذلك أيضًا رصانته وتواضعه، في محه المفضل للأدب الهندي الحديث⁽²²⁾، هو مثال يُحتذى ويُعتد به على هذا الصعيد. وهو يقدم ملاحظتين بدئيتين. أولاهما أن المجلد الأخير، الخاص بالمرحلة الحديثة (1800-1910)، أنجز أولاً لأن العمل

(21) يُنظر: Meenakshi Mukherjee, *Realism and Reality: The Novel and Society in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1985).

حيث تجد محاولة لتحديد لحظة ظهور الرواية الحديثة على أساس مجموعة أساسية من المواضيع التي نجدها في مختلف لغات الهند. ويُنظر مثلاً على الشكلاية المتعلقة بالمواضيع: Satendra Singh, «Towards a Concept of the Indian Novel: A Thematic Construct», in: Aniya Dev and Sisir Kumar Das (eds.), *Comparative Literature: Theory and Practice* (New Delhi: Allied Publishers, 1989).

Sisir Kumar Das, *A History of Indian Literature*, vol. VIII (New Delhi: Sahitya Akademi, (22) 1990).

على المراحل الأخرى أصعب بكثير. لكنه يشير أيضًا إلى أن الحالة الراهنة لمعرفتنا الجمعية برمتها لا تسمح، حتى لباحث موسوعي مثله - سبق أن تلقى دعمًا مؤسسيًا وعاونه فريق كامل - بأكثر من وضع تلسل زمني شامل ورسم خريطة للاتجاهات الرئيسة، حتى بالنسبة إلى مرحلة بهذا القرب. أمّا التاريخ التحليلي على أي نطاق شامل فلا يمكن القيام به إلا في المستقبل، كما يقول. والعمل على المراحل السابقة أشد صعوبة نسبيًا، حيث لم تقم الطباعة آنذاك بأي دور في تداول النصوص ما يجعل حتى تحديد التواريخ الدقيقة أمرًا عسيرًا، ناهيك بمهمة الترتيب والجمع. هل يمكننا، إذًا، في حالة معرفتنا الراهنة، أن نتكلم حقًا على «أدب هندي» بوصفه موضوعًا موجودًا بالفعل، ومتاحًا للتفسير؟ يبدو أن ملاحظات سيسر كومار الثاقبة تشير إلى إمكان القيام الأكيد بمختلف ضروب التوصيف، وإلى أن التأمل النظري في مجالات محددة بعينها يمكن أن يكون مثمرًا كثيرًا، لكن الحالة الراهنة لمعارفنا التجريبية لا تضمن تنظرًا موثوقًا على نطاق بالغ الاتساع⁽²³⁾. ويمكن، إذًا، أن نجازف بتعميم مفاده أن المهمة الأصعب لم تكند تبدأ، تلك المهمة المتمثلة في جمع تاريخ لـ «أدب هندي» لا يستمد معنى وحدته من ميتافيزيقا عابرة للتاريخ ولا من إقليمية الدولة القومية القائمة، وليس مجرد جمع لتواريخ التراث اللغوية المختلفة، بل تتبع لديالكتيك الوحدة والاختلاف، من خلال تحقيب منهجي للتداخل اللغوي المتعدد، وإقامة ذلك الديالكتيك على أساس تاريخ ضروب الإنتاج المادي، والصراعات الأيديولوجية، والتصورات الطبقية والطائفية والجنسدية المتنافسة، والاعتداءات النخبوية والمقاومات الشعبية، وتداخلات المعاجم الثقافية والأجناس الأدائية، وتواريخ الشفوية والكتابة والطباعة. فلا مجال لأن يكون الأمر خلاف ذلك.

(23) بين الكتابات العميقة عن المقاربة المفهومية الرامية إلى تحديد معنى متكامل لـ «الأدب الهندي»، بوصفه متميزًا من معنى المقارنة بين تشكيلات أدبية لغوية منفصلة في شبه القارة، يُنظر على نحو خاص: Umashankar Joshi, *The Idea of Indian Literature* (New Delhi: Sahitya Akademi, 1990); Sunil Kumar Chatterjee, *Language and Literature of Modern India* (Calcutta: Dargal Publishers, 1963), and Sujit Mukherjee, *Toward a Literary History of India, Occasional Papers* (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1975).

ينبع جزءٌ من المشكلة، بطبيعة الحال، من آثار البحث الإمبريالي المتبقية، وأجهزة التعليم التي حدّد بنيتها الاستعمار، والقواعد الاستعمارية في رسم خريطة تاريخنا، في الميادين الثقافية كما في الميادين السياسية. والعواقب التي تركها على فرع التاريخ ذلك التحقيب الاستعماري الذي قسم التاريخ الهندي إلى ما يُسمّى العهد الهندوسي والعهد الإسلامي والعهد البريطاني هي عواقب معروفة بما فيه الكفاية، فضلاً عما نجم عن ذلك من توهان الوعي بشكل عام، على المستويين النخبوي والشعبي. ويلجّ أفضل مؤرخينا أيضًا على أن مجرد تغيير التسميات لتحلّ محلّ مصطلحات الكلاسيكي، والقروسطي والحديث من دون أن تغيّر المعنى الذي أراده جيمس مل⁽²⁴⁾ لهذا التحقيب لا يساعد حقًا، على الرغم من أنه يخفف من طائفية هذه الإجراءات. وكان هذا النمط من التحقيب قد تعرّز، في المجال الثقافي، بالانشغال الاستعماري بالنصوص الرفيعة، وآليات المركزية الملكية والإمبراطورية، واللغات المسيطرة، في كلا المجالين الديني والمادي. وأدّى هذا الانشغال - بصورة طبيعية، إذا جاز القول - إلى الإغلاء من شأن النصوص الفيدية والسنسكريتية بالنسبة إلى العهد الهندوسي/ الكلاسيكي، والنصوص الفارسية والمغولية بالنسبة إلى العهد الإسلامي/ القروسطي، وأهمّ النصوص الإنكليزية بالنسبة إلى العهد البريطاني/ الحديث. كان هذا هو العالم المفهومي الذي جُمعت فيه أجهزة البحث والتعليم الاستعمارية أول مرة، كما تبين بوضوح مسيرة وليم جونز أو كامل التاريخ المعقد الممتد من تأسيس فورت وليام كوليج في عام 1800 إلى تأسيس الجامعات الحديثة الثلاث الأولى في 1857-1858، وبينهما تقرير ماکولي لعام 1835. لكنّ الإحكام الفعلي للمجتمع الاستعماري كان متناقضًا، وسرعان ما سيكتشف كل من المبشر المسيحي والموظف الاستعماري أنه لا السنسكريتية ولا الفارسية ولا حتى الإنكليزية يمكن أن تعمل في ذلك

(24) الإشارة هنا هي إلى التحقيب الذي وضعه لتاريخ الهند المؤرّخ والاقتصادي والمنظر السياسي والفيلسوف جيمس مل (1773-1836) في كتابه الشهير تاريخ الهند البريطانية الذي انطوى على نبذ وشجب كاملين للثقافة والحضارة الهنديين. (المترجم)

الوقت عمل لغة ميطرة، في إدارة النفوس والأجساد، بقدر ما كان الأمر متعلقًا بالجماهير الهندية، أو حتى بالكتابة الاستعماريين؛ كان لا بدّ من التحدث إليهم باللغات التي يتحدثون بها هم أنفسهم، أي بما نسميه الآن «اللغات الإقليمية».

يبيّن تاريخ المطابع وشبكات التعليم الاستعماري الباكر هذه الحقيقة بما يكفي من الوضوح. وطبيعيّ أن تكون الطباعة بالإنكليزية قد حافظت على تطورها، علاوةً على الكثير الذي كان يُستورد من إنكلترا من أجل البريطانيين أنفسهم فضلًا عن الطبقة الثالثة الهندية البازغة، لكنّ أوّل مطبعتين، في سيرامبور وفورت وليام، أنشأتا لطباعة مواد باللغات الهندية في المقام الأول، لكلّ من الهنود والأوروبيين، ويرتبط كامل تاريخ التطورات التالية التي لحقت بالمطابع في مختلف أنحاء البلاد ذلك الارتباط الذي انفصام فيه بالحاجة إلى الكتب المدرسية وغيرها من المواد التعليمية باللغات المحلية، خصوصًا تلك المواد المتعلقة بتدريس «الأدب» الإصلاحي التي باتت أساسية جدًّا، في الأمد البعيد. ارتبط ذلك على نحو واضح أيضًا بتطور البنى التعليمية التي رعتها الدولة الاستعمارية والبعثات التبشيرية المسيحية والحركات الإصلاحية الهندية، وكان معظم التعليم والتثقيف فيها يجري باللغات المحلية، بصرف النظر عن مأكولي أو أي أحد آخر. وكان ثمة تدريب متخصص على لغات الهند الكلاسيكية - السنسكريتية والفارسية وحتى العربية - في الكليات والأكاديميات الشرقية التي أنشئت لهذا الغرض، لكنّ معظم مثل هذا التدريب استمر من خلال مؤسسات تقليدية ودوائر خاصة التنظيم، على الرغم من أن شيئًا من التعليم بهذه اللغات كان متاحًا في بعض المدارس والكليات النظامية أيضًا. وأصبحت الإنكليزية لغة التعليم العالي، ولا سيما على المستوى الجامعي؛ في حين كان التعليم العادي يجري في كلّ مكان بما اعتُبر أنّه اللغة المحليّة ووُحِدَ على هذا الأساس. ولم تكن الإنكليزية تُدرّس على نحو حصريّ إلا في حفنة من المدارس العامة الحصرية للغاية. وهناك، تطور قطاع رئيس من الإنتلجنسيا السائدة كان منقطعًا فعليًا عن أيّ علاقة إنتاجية مع أيّ لغة أخرى من اللغات الهندية.

توضح حقيقة أنّه لم يكن هناك أيّ معرفة بالقراءة والكتابة سوى لدى 15 في

المئة من السكّان وقت تصفية الاستعمار فشّل هذا النظام بما فيه الكفاية، بل يمكن بمعنى ما أن نعتبر هذا الجزء المتعلّم من السكّان بكامله نوعًا من «النخبة»؛ إذ إنّ مجرد الإلمام بالقراءة والكتابة كان يفعل فعله في الحراك الاجتماعي طويل الأجل. أمّا من حيث الامتياز الطبقي الحاسم الذي يجمع بين التعليم العالي والملكية الكبيرة و/أو الدّخل الكبير، فإنّ «النخبة المتعلّمة» الفعلية لم تكن سوى جزء بسيط من تلك الـ 15 في المئة. وبلغ التعليم الأساسي نسبةً كبيرة بين الشرائع المحرومة، ولا سيما من خلال المدارس التي أنشأتها حركات الإصلاح والجمعيات الخيرية ورجال الأعمال المحليون، ومن خلال مدارس البعثات التبشيرية بالدرجة الثانية، ولكن من خلال المدارس الحكومية أيضًا التي كانت قليلة العدد لكنها شديدة الدعم. جاء معظم السكّان المتعلّمين من تلك المدارس، مع معرفة زهيدة بالإنكليزية (كافية أحيانًا، وغير كافية في معظم الأحيان، للخدمة الاستعمارية)؛ لكنهم كانوا يدرسون باللغات المحلية، ثم استكمل هذا التدريس المحلي بشكل كبير بتطور شبكات الطباعة المحلية. حتى كليات النخبة - مثل بريزيدنسي (هندوسية) في كلكتوتا والفينستون في بومباي والكلية الحكومية في لاهور - أنتجت إئتلجنسيات ثنائية اللغة وعشرات من كتّاب البنغالية والكجراتية والماراثية والأوردية والهندية والبنجابية، وهلم جرا. أمّا بالنسبة إلى أولئك الذين تخرجوا من ضروب أخرى من الكليات، وهي الأغلبية إلى حدّ بعيد وغالبًا ما شكّلتها الحركات الإصلاحية المحلية والجمعيات الخيرية، فكانت ركائز الإنكليزية أقلّ استقرارًا. وكان هذا النظام التعليمي متوافقًا أدقّ التوافق مع نظام الإدارة الاستعمارية التي لم تكن تجري بالإنكليزية إلا في المستويات العليا حيث الكادر البريطاني منخرط مباشرة. أما باقي تلك الإدارة فكانت تجري إمّا بشناية لغوية، من خلال وسطاء في المستويات الوسطى، وإمّا باللغات المحلية، من خلال كادر هندي في المستويات الدنيا؛ هذا ما شكّل الجزء الأكبر من الجهاز الإداري. وفي المقابل، كان النشر أيضًا - الصحف، والمجلات، والكتب - باللغات المحلية على نحوٍ غالب، على الرغم من أنّ الصحافة بالإنكليزية كانت تتمتع، ولا تزال، بقدر كبير من النفوذ. هذا هو السياق الواسع الذي يجب النظر فيه إلى قضية «الأدب».

يقوم المنطق المؤسس لتحليل الخطاب الاستعماري لدى أهم ممارسيه على اعتبار الإنكليزية في الهند فرضاً استعماريّاً صرفاً، والأدب الإنكليزي ذاته مشروعاً مركزيّاً من مشاريع الدولة الاستعمارية يرمي إلى تحقيق الرضا والقبول بها في الهند. هاتان الأطروحتان كلتاهما ليستا صحيحتين في جوهرهما. صحيحٌ بالطبع، على نحو جزئيٍّ من الأنحاء، أنّ اللغة الإنكليزية كانت فرضاً، لكن الحقيقة الأكثر وضوحاً أنّ تاريخ النزعة الإصلاحية الهندية بكامله، من رام موهان إلى فيفيكاناند إلى السير سيد إلى تيلاك وغاندي، ينطوي دائماً على صلةٍ بوحدة أو اثنين من اللغات الهندية وكفاءة فيهما، إنّما من دون أيّ رفض للإنكليزية بحذّ ذاتها؛ فجميعهم تقريباً كانوا يريدونها، لا كلغة أدبية بل كنافذة على المعارف الأكثر تقدماً في العالم، ولا سيما في العلوم الفيزيائية والاجتماعية، وفي التاريخ، والمجالات التقنية. حتى أقوال غاندي القومية الظلامية الأكثر تطرفاً في هند سواراج، أو الحكم الذاتي للهند (1909) - حيث يستشيط غضباً ضد السكك الحديد بوصفها تنقل الأمراض السارية وتتهك طهارات الطوائف المغلقة، وحيث يرفض أيضاً طيفاً كاملاً من المهن الحديثة مثل القانون والطب - تلفت النظر بغياب مدرّس الإنكليزية عنها بوصفه هدفاً للسخرية؛ ثمّة فضح محقّ لزيغ الادعاء أنّ اللغة الإنكليزية متفوقة بسبب منشئها الأوروبي وأنّ الهندي الذي يتعلمها يحظى بالتفوق الاجتماعي، لكن ليس ثمّة أيّ إحساس بأنّ الإنكليزية بحذّ ذاتها ليس لها مكانها المستحقّ في الهند. ولم يصدر هذا الضرب من المعارضة للإنكليزية إلا عن تلك الأوساط الظلامية المشددة - المتوّضعة في معظمها عند التداخل بين التدين الشديد وملكية الأرض ما قبل الرأسمالية ورأس المال التجاري الصغير - تلك الأوساط التي عارضت أغلبية إصلاحات المجتمع الهندي، سواء أدافع عنها البريطانيون أم القطاعات الأكثر تقدماً في المجتمع الهندي.

بقدر ما كانت الإنكليزية مفروضة من البريطانيين، كانت مفروضة في المقام الأول بوصفها لغة الحكم، والإدارة، والمهن الحديثة مثل القانون والطب، والمجالات التقنية، والمصوح المركزية، وما إلى ذلك. وكان إدخال النصوص الأدبية في ضروب المناهج الدراسية المختلفة وسيلة لتحقيق هذه الغايات في المقام الأول، على الرغم من الحماسة التي أبدّاها بعض الأيديولوجيين. ومن الواضح أنّ غرس الإيمان بالمسيحية أو بعظمة الحضارة البريطانية كان هدفاً مهماً

لقوة استعمارية تنظر إلى نفسها على أنها تحمل رسالة حضارية إلى الوثنيين، الأمر الذي يصحّ على متطرفي تلك القوة الاستعمارية بوجه خاص. لكن أصول التدريس البريطانية التقليدية كانت ترى أن أفضل طريقة لتحسين معرفتك بلغة ما، ولا سيما إن كانت أجنبية، ما إن تتقن المفردات الأساسية والقواعد البسيطة، هي من خلال قصائد يسهل النفاذ إليها أسلوبياً مثل سلسلة قصائد «لوسي» لورردسورث، أو من خلال الخرافات أو الرومانسيات التاريخية. وكان دور الأناشيد في مناهج الأطفال الهنود الدراسية تعبيراً عن أصول التدريس هذه، لكن تعليم اللغة للكادر البريطاني في فورت وليام كوليغ كان منظماً أيضاً وفقاً لهذا المبدأ نفسه. هكذا جرى في الأصل تأليف عدد من الكتب، مثل آرائش محفل أوباغ وبهار، باعتبارها كتباً مدرسية للكادر البريطاني الذي احتاج إلى تعلّم اللغة ومعرفة جوّها الثقافي، لكنها صُنّفت بعد ذلك بين كلاسيكيات النثر الأوردي الرثيمة. وكان يُعتقد بالمثل أن إتقان شعر ميلتون قد يجعل من شخص ما مسيحياً وقد لا يفعل، لكن من المؤكد أنه يحسّن فهمه لقواعد الإنكليزية وقدرته على كتابة الجملة المركبة. وبالتوصل إلى الجملة المركبة كان يُرى أن سُبُل الربّ تبرّر أرفع التبرير.

لم يعتقد أيّ عدد ملحوظ من المثقفين الهنود بتفوّق اللغة الإنكليزية الأدبيّ الجوهريّ إلى حدّ الرغبة في الكتابة بها إلا بين شرائح اجتماعية مختارة، وذلك على الرغم من الإدراك العام أن العلوم الفيزيائية والاجتماعية، والمجالات التقنية، والتاريخ، والمعجّمة، والتخطيط المديني وكثير من مجالات المعرفة الحديثة الأخرى أكثر تطوراً بكثير في بريطانيا منها في الهند. هكذا ترسّخ الإحساس بتفوق المعارف الغربية لا في الحقل الأدبي، بل في الحقول المعرفية والتقنية بوجه عام. وهذا ما يتّيه بيسر حقيقة أن بالمقارنة بالأعداد الهائلة لأولئك الذين كتبوا باللغات المحليّة القديمة وساهموا بنشاط في ظهور الآداب الحديثة لتلك اللغات، لم يكتب قصائد وقصص بالإنكليزية خلال المرحلة الاستعمارية سوى عدد قليل نسبياً من الكتاب الهنود، على الرغم من أن كثيراً منهم أحبّوا هذا الأدب الأجنبي الذي أصبح أدبهم على نحو ما، وذلك في حين غدت اللغة الإنكليزية، على نقيض ذلك تماماً، اللغة السائدة لدى مستويات الحكم العليا وفي كتابة طيف كامل من المجالات غير المجال الأدبي. ففي مجال الأدب، لم تمارس الإنكليزية تأثيرها الأكبر مباشرة بوصفها لغة تأليف بل من خلال بعض الأجناس المحددة التي راح

الكتاب الهنود يلتقونها الآن أول مرة: الملحمة الهومرية، السونية، التراجيديا في متوعها اليوناني والشكسبير، الشعر غير المقفى، المقالة الثرية، الأمثلة على طريقة بنیان⁽²⁵⁾، الرومانس التاريخي، أنواع القصّ الثري الكثيرة. وجُربت عملياً جميع أشكال التأليف هذه، في هذه اللحظة أو تلك، من طرف هذا الكاتب أو ذاك. لكن اللقاء الذي ثبت أنه حاسم كان مع الواقعية، ولا سيما في متوعها الروسي والفرنسي، وإن كان ذلك في ترجمة إنكليزية. معظم الأشكال الأخرى أتت وذهبت، أما الواقعية فبقيت، ويرجع ذلك أساساً إلى أن طريقتها في فهم العالم توافقت مع تلك اللحظة التاريخية التي اعترت فيها المجتمع الهندي أولى اختلاجاته البرجوازية، وقيام بنيانه الطبقي وتنظيمه الأسري رأسمالي الطراز، وتشكل وعيه الذاتي كمجتمع تحقيق به الأزمات الثورية، ولو في إطار استعماري.

6

نجمت عن تناقضات من هذا النوع انقسامات في الوظيفة الفكرية واسعة، طبقية أساساً، بين الإنتلجنسيات الجديدة التي نشأت عن أجهزة التعليم الاستعماري⁽²⁶⁾. وكان تطور هذه الإنتلجنسيات غير متكافئ للغاية على المستويين الإقليمي

(25) جون بنیان (John Bunyan) (1628-1688): كاتب رواعظ يورباني إنكليزي. اشتهر بعمله رحلة العجاج الذي يُعدّ أمثلة على فكرة حج النفس من مغريات الدنيا إلى نعيم الآخرة. (المرجم)

(26) الإلحاح هنا هو على الوظائف، وعلى تحددها بالتقسيم الاجتماعي للعمل. وما أعني بمصطلح «الإنتلجنسيا» هنا لا يقتصر على «الكتاب»، ناهيك بـ «الأدباء»، فهو يشمل على جميع من تتسلّ وظفتهم في التقسيم الاجتماعي للعمل بـ (أ) إنتاج الأفكار و(ب) قيادة مؤسسات الدولة والمجتمع على أساس مزاعم المعرفة. وفي مجتمع مستعمر، تشغل الشرائع المرتبطة بالدولة مواقع أساسية، وتقوم الفئات العليا من مثل هذه الشرائع بوظيفتها في ظلّ قسر مهني يدفعها إلى استخدام لغة البلد المستعمر بصورة أساسية في المجال العام. أمّا في المجال الخاص، وفي الأنشطة المرتبطة بوقت الفراغ، فيمكن أن تواصل استخدام لغتها/ لغاتها الخاصة. هكذا يكون التناقض اللغوي بين المجالين العام والخاص، مع ما يصاحبه من ميل المجال العام إلى تحديد أهراف المجال الخاص الاجتماعية على المدى الطويل، سمة بنوية من سمات هذه الملحمة الاستعمارية، بالنسبة إلى هذه الفئات العليا، على الرغم من الاستثناءات الفردية. أمّا في الطبقات الوسطى، فغالباً ما تُدفع الشرائع ذات المرتبات الشهرية إلى القيام بوظائف متعددة بل ومتناقضة. وحقيقة أن فرداً معيناً يكتب للنشر في لغتين، أو ينشر بلغة لكنه يكتب بأخرى في سياق الوظيفة البيروقراطية، هي حقيقة مهمة على مستوى السيرة لكنها لا تغيّر في التحديد الموضوعي للوظائف الاجتماعية وما يتماشى معه من توزيع الفاعلين الاجتماعيين.

والقطاعي، ولا تزال بحاجة إلى دراسات أكثر دقة لتاريخ تطورها الاجتماعي من حيث جذورها الإقليمية وأصولها الطبقية وانتماءاتها الدينية أو الطائفية وأعرافها الاجتماعية وأنساق تعليمها وكفاءاتها اللغوية. ولذلك لا يمكن المراء أن يكون متيقناً، لكن من الممكن تلخيص أنساق معينة. فالشرائح السائدة، الأكثر تميزاً بين هذه الإنتلجنسيات الجديدة - التي غالباً ما تعكس تواشجاً بين الطبقة والطائفة والدرجات الجامعية والطبقات العليا في الخدمة الاستعمارية - أقرت القسمة الثلاثية، وتبنت الإنكليزية لغةً أساسية في الوظيفة العامة، لكنها كانت في بعض الأحيان تتعلم السنسكريتية و/أو الفارسية أيضاً، بوصفهما لغتي البروز في التدريس والبلاد في ماضي الهند، في حين تبقى على اللغة المحلية للخطاب الشائع ضمن الأسرة والطائفة. ولم تَمِلْ هذه الجماعات إلى إنتاج «كتاب»، بالمعنى الأدبي، بل «علماء» في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو مترجمين (على سبيل الهواية) إما لنصٍّ أوروبي حديث إلى لغة هندية أو لنصٍّ هندي كلاسيكي إلى الإنكليزية، ضمن الجنس الاستشراقي إلى هذا الحدّ أو ذاك.

لكنّ جماعات من نمط جديد من البرجوازية الصغيرة الاختصاصية كانت تتجمع أيضاً، في الوقت ذاته، في مختلف مناطق البلد، لتجد نفسها تعمل بنوع جديد من الثنائية أو حتى الثلاثية اللغوية، حيث كان يجري العمل المهني بمزيج من الإنكليزية واللغات المحلية، الأمر الذي فتح لها نافذةً على الأدب الإنكليزي أيضاً. كانت الحياة الثقافية تُعاش، بشكل عام، بلغة/ لغات المحلّة والمنطقة، أمّا بالنسبة إلى أغلبية أولئك الذين أدمجوا في هذه الجماعات الإقليمية الجديدة - آتين في الأغلب من الأقسام الفقيرة في الطوائف العليا، أو من الطوائف الوسطى والملوكيات الصغيرة - فكانت أي معرفة عملية فعلية بالسنسكريتية أو الفارسية إما مجزأة أو لا وجود لها. وكما يحدث غالباً في حالة الشرائح الاختصاصية المستمدة من طبقات وجماعات اجتماعية متنوعة، كان ثمة تنقل وتداخل كبيرين بين الطبقات السائدة والوسطى، لكنها كانت أيضاً، في الوجه العام لكلّ منها، مبنية في طبقات مميزة. وفي الوقت ذاته، كان إنشاء المطابع في مناطق لغوية مختلفة يثوّر وسائل الإنتاج الأدبي والصحافي، محوِّلاً الشرائح الاختصاصية الجديدة، والطبقات المالكة عموماً إلى «جمهور من

القراء»، للإنكليزية في كثير من الأحيان، وللغات «الإقليمية»، بمقياس عددي أكبر بكثير، وإن كان متفاوتًا أشدّ التفاوت باختلاف المناطق: حيث جرى الأمر باكراً وبكثافة أكبر بكثير بالنسبة إلى البنغالية، وبعد أكثر من قرن في كشمير.

في هذه الأثناء، كان نظام التعليم قشرة رقيقة من النخبة المدنية «المتأنكلة» إلى حدّ بعيد والتي ذهبت إلى الأديرة الأشدّ حصرية والمدارس العامة المتفتاة حيث لم تُشجّع على التخصص في أيّ لغة هندية، كلاسيكية أو حديثة، بل شُجِّعت على الإنكليزية وحدها أو أعيدت إلى الشبكات العائلية والثقيف الخاص لتعلّم اللغة/ اللغات المحلية، في حين طورت القطاعات التقليدية لتلك الطبقات السائدة ذاتها مؤسسات لنشر المنتجات الأدبية باللغات المحلية، خارج أجهزة الدولة الاستعمارية. وعت حقيقة التناغم الغالب بين هذه الطبقات العليا والطوائف العليا أنّ كثيرًا منهم، بغض النظر عن الطبيعة الحقّة لعلاقتهم بالمستويات العليا في الأجهزة الاستعمارية التي كانت اللغة الإنكليزية مركزها، أتوا من تقاليد عائلية اشتملت على معرفة السنسكريتية و/ أو الفارسية. وكان هذا صحيحًا بشكل خاص في حالة تلك الأجزاء المدرسية المتوضعة في المؤسسات الدينية أو المؤسسات القضائية لمجتمع ما قبل الاستعمار، أو كانت أقرب إلى البلاطات في المستوى الإمبراطوري أو الإقليمي والمحلي. ويجب أن نتذكر أنّ «البلاط» في المجتمع ما قبل الرأسمالي كان ينزل وصولًا إلى أصحاب الإقطاعات الأفراد، وأنّ الأجزاء المدرسية من الطائفة كانت متشرة على نطاق واسع تمامًا⁽²⁷⁾.

لكنّ تناقضات نظام التعليم كانت تُحسّ بمزيد من الحدة في صفوف البرجوازية الصغيرة، من النوعين التقليدي (المالك) أو الجديد (الاختصاصي) على السواء، لأنّ دينامية تعليمهم وطموحاتهم الاختصاصية كانت تدفعهم نحو الإنكليزية، في حين كانت ضغوط حيواتهم الثقافية تبقيهم متجذرين في جماعاتهم اللغوية. ولم يزد هم نسق تعليمهم إلا تعميقًا لهذه التناقضات، لأنّ الصلة باللغة

(27) مما له دلالة أنّ ما يمكن أن ندعوه الرواية الهندية الأولى - نُشّار ليد حسن شاه - كُتبت بالفارسية. يُنظر: خطاب قبول قرّة العين حيدر في احتفال جائزة جنانيث، حيث نُشرت فقرات منه في: *Times of India* (3 February 1991).

المنطوقة والمعيشة كانت الأقوى في المستويات الدنيا، في حين كانت الإنكليزية تزداد سيطرةً كلما صعدوا باتجاه الكليات والجامعات. وعلى أيدي هؤلاء الأفراد المحاصرين ثقافيًا، الذين لا يتمون لا إلى النخبة الاستعمارية ولا إلى الطبقات المضطهدة حقًا، والذين كانوا هم أنفسهم مثقلين بالتناقض بين لغة الحكم الإدارية ولغة الحياة المحسوسة، كان أن جرى - بصورة أساسية، وإن لم يكن بصورة حصرية في أي حال من الأحوال - جمع آداب الهند المطبوعة، بلغات كلامنا، أول مرة. وبذلك، كانت نتاجات هؤلاء الذين يتجون الأدب ويقومون باستقصاءاتهم الفعلية بلغات البلاد الحديثة - وليس مؤسسات التعليم الاستعماري، ولا حتى البحوث الموسعة في فقه اللغة التي قام بها المستشرقون الغربيون وقدموا فيها كثيرًا من العمل المفيد بلا شك - أول من طرح على نحو خصب ومنهجي وبمصطلحات البحث الحديث مسألة العلاقة بين اللغات المنطوقة وأسلافهم اللغويين المباشرين في لغات الهند القروسطية ما قبل الحديثة، لا الفارسية فحسب، لغة الحكم في مناطق كثيرة لكنّها لغة الحياة المحسوسة لقلّة ليس غير، بل جميع تلك التواريخ اللغوية المعيشة الواقعة بين الماضي الكلاسيكي والكلام الحديث.

جاءت الجماعات الأدبية التي نشأت في ما يُسمّى باللغات «الإقليمية» خلال العهد الاستعماري أكثر ما جاءت من الطبقة الثالثة الناشئة التي عادةً ما جمعت الملكية المتوسطة إلى الموقع المهني أو التجاري وخليط من المعارف المستمدة من الإنكليزية كما من اللغة المحلية. وتسود هذا التشكيل تلك القطاعات المفقرة نسبيًا من الطوائف العليا التي شغلت تقليديًا ووظائف فكرية في مجتمع ما قبل الاستعمار⁽²⁸⁾. وبقدر ما لم يأت معظم هؤلاء من المستويات العليا لطبقات ملاك

(28) أستخدم مصطلح «الطبقة الثالثة» (Third Estate) هنا لأشير إلى فئة اجتماعية واسعة في الحياة المدنية لأوائل التحول الاستعماري، حيث تجمعت نواة من البرجوازية الصغيرة المهنية في المجتمع المدني وكان لا يزال أمامها اتخاذ طابع طبقي ناضج لأن معظم أعضاء هذه الفئة الاجتماعية الناشئة ظلّوا في حال من التداخل الحاسم تمامًا مع التجارة وبيع الأرض. ونظرًا إلى أنّ التطور الصناعي كان قد أغلقه التحول الاستعماري ذاته الذي وضع الأساس لتكوّن ريع الأرض الرأسمالي في الهند، كانت الطبقات المهنية تنفصل باطراد عن الأسس الزراعية ما قبل الرأسمالية مع بقائها متجذرة في ريع الأرض، ريفية أساسًا لكنها مدنية أيضًا، متداخلة بدورها في معظم الأحيان مع المشروع التجاري الصغير و/أو متفرقة في تأمين حياة النبالة على الرغم من دخولها المدنية.

الأرض التقليدية، راح كثير منهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم جزء من دينامية ديمقراطية تنبع من داخل أزمة المجتمع ما قبل الرأسمالي. كما شعر كثير منهم أنهم محلّ اضطهاد تلك البنية المحتضرة بقربها وسطوتها، حيث وقعت عليهم مختلف بلاغات الإصلاح وقوعًا طبيعيًا إلى هذا الحدّ أو ذاك، سواء كان ذلك على نحو متّير أو ظلامي. وبدورهم، غالبًا ما استجابوا تلك الاستجابة العميقة لتلك الأجزاء المحددة في عصورنا الوسطى المرتبطة أوّثق الارتباط بتعابير الطبقات الشعبية ومعتقداتها. ولأنّ هذه الآداب نشأت بلغات إقليمية في وقت كانت الهند تعاني إخضاعًا استعماريًا على مدى شبه القارة ونوعًا من التوحيد البرجوازي غير مسبوق تاريخيًا، بدفع من إدارة استعمارية وتطور بنية اقتصادية رأسمالية أساسًا من جهة، وبدفع من الحركة المناهضة للاستعمار ذاتها من جهة أخرى، فإنّ متجني هذه الآداب غالبًا ما استثمروا استثمارًا عميقًا تلك العلاقة بين خصوصياتنا الإقليمية ووحدتنا الحضارية. وعلاوة على ذلك، فإنّ الهند راحت تشهد، في العقود الأخيرة من العهد الاستعماري، ولا سيما مع ظهور الحركة الشيوعية والتجمعات الثقافية المرتبطة بها، الظهور التدريجي لثقافات أدبية كاملة لم تقتصر، في كثير من تعبيراتها، على مناهضة الخصوصية الدينية والظلامية التي حاولتها ضروبٌ كثيرة من الخروج الشخصي والجماعي بطرائق لا حصر لها في الماضي أيضًا، بل تعدّت ذلك إلى أنها كانت أيضًا تتلمس المسيل، أول مرة في تاريخنا، نحو نظرة تاريخية علمانية وسرد غير ديني للعالم المادي.

لا عجب، إذًا، بالنظر إلى هذا الطيف الكامل من التزامات هؤلاء المثقفين الجدد، أنّ كثيرًا منهم أبدى اهتمامًا خاصًا جدًا بتلك الجوانب المتعددة التي تنطوي عليها قروننا الوسطى والتي نُسَمّيها جملةً «الباكتي»؛ ذلك أنّ الباكتي، عمومًا، كان مقترنًا بإضفاء طابع ديمقراطي كبير على اللغة الأدبية؛ ودَفَعَ ما للهيمنة الطائفية من أشكال ثقافية صوب صفّ الحرفيين والفلاحين، وتوزَّع إقليميًّا على جانبي سلسلة الفنديا الجبلية؛ ووقف أيديولوجيًا ضد البراهمنية، وأشكّل على نحو عميق البناء الجندريّ لجميع العلاقات الحوارية، سواء أكانت من قبيل الحب أم العبادة أم الكلام نفسه؛ وكان مسكونيًا على نحو رفيع من حيث تطلعاته الفلسفية. بعبارة أخرى، إنّ هذه الجوانب الديمقراطية والمحروّة بعض الشيء من جوانب الباكتي -

ليس تحدده النهائي بل طابعه الإجمالي المناهض للبراهمنية، وتوتره الذي لا حلّ له بين الإجماع والمخالفة؛ ووضعه بوصفه جسراً بين حدثنا وكلاسيكياتنا، مرتبطاً بمنظور الطبقات الشعبية وكلامها، وتكوينه التراكمي بوصفه مجموعة من الخصائص الإقليمية وحتى الفردية المنتشرة على الرغم من ذلك في أرجاء البلاد، إلى هذا الحدّ أو ذاك - هي ما أعطته أهمية خاصة لدى طيف كامل من الكتاب المحدثين، سواء في الميدان الثقافي الواسع أم في الميدان السياسي على وجه الدقة، في القرن العشرين أكثر من القرن التاسع عشر ذاته. ومن جانب آخر، كان الباكتي أيضاً محلّ جذب لجميع ضروب النزعة المحليّة ومعضلات الإجماع والمضوية القومية، بما في ذلك لدى غاندي، مما استجابه الآن. وبصرف النظر عن الاستخدامات الحديثة المتنافضة التي كان لا بدّ من أن يخضع لها أيديولوجيو الباكتي، فقد توافقت مع ظهور آداب الهند الحديثة في القرن التاسع عشر أولى المحاولات التي بُذلت لجمع المعرفة بالسوابق القروسطية لهذه اللغات والآداب جمعاً منهجياً وحديثاً، بل وعلمانياً.

7

لكنّ ثلاثة ضروب أخرى ومختلفة تماماً من الضغوط أُضيفت إلى هذا المشهد الثقافي المعقد والمتناقض. ثمة أولاً ضغط حركات الإصلاح في القرن التاسع عشر التي كانت حركات إصلاح ديني بصورة تكاد تكون دائمة، وكان بعضها مصطبغاً ذلك الاصطباغ العميق بهذا النوع أو ذاك من أنواع النزعة الإحيائية، حتى حين كانت تحليلاتها ومشاريعها الفعلية تمتد بعيداً صوب الميادين الاجتماعية والسياسية من النمط العلماني. وعمل بعض هذه الحركات، ولا سيما البراهمو⁽²⁹⁾، من خلال الإنكليزية بقدر ما عمل من خلال لغات الهند القديمة والحديثة، لكن أغليبتها العظمى - آريا ساماج وساناتان دارم، على سبيل المثال، أو دار العلوم في ديوباند و(لاحقاً بعض الشيء) ندوة العلماء المسلمين في لكانو - كان لها أثرها،

(29) البراهمو (Brahmo)، جمعة إيمانية هندية اصطفاية عُرفت بإيمانها بإله واحد وبسياساتها الإصلاحية الاجتماعية والسياسية. ونشير الكلمة أيضاً إلى العُصر في هذه الجمعية. (الترجم)

أولاً، في الضغط على اللغات الهندية الحديثة لتكون في خدمة الهداية والإرشاد، وثانياً، في تعزيز هبة البحث في اللغة الكلاسيكية (المعارف الفيدية والسسكريتية بالنسبة إلى الهندوس والعربية والفارسية بالنسبة إلى المسلمين) بوصفها لغة النص الديني؛ فالإصلاح لا يمكن أن يجري، في النهاية، من دون تمكّن لغويّ مما يجب إصلاحه، أو من دون استغراق معين في إحيائه، وإن كان على نحوٍ مختلف بعض الشيء.

تعززت هذه الدينامية بكاملها إلى حدّ كبير بالترايط الإضافي بين الإصلاح الديني والإصلاح التعليمي. فكثير من المؤسسات التعليمية التي خرجت إلى حيّز الوجود خارج الأجهزة الاستعمارية المباشرة - وهذه المؤسسات الخاصة كانت، في الواقع، أكثر عدداً بكثير من المدارس والكلّيات الحكومية - أنشأتها جمعيات الإصلاح الديني، كي تستوعب حتى أبناء البرجوازية الصغيرة التقليدية وبناتها وتكسبهم المهارات الاختصاصية الحديثة، مع بقاء وجودهم الاجتماعي وعالمهم الأيديولوجي تقليديين ودينيين. وإذا ما كان هذا الترايط بين الإصلاح الديني والتعليمي قد قام، من جهة أولى، على علاقة متوترة مع صعود الطائفة الحديثة، إلا إنّه كان أيضاً، من جهة أخرى، دفاعاً يائساً في مواجهة البعثات التبشيرية الغربية التي كانت قد ركّزت أيضاً قدراتها الاستثنائية، وبلغت قلب الريف في كثير من الأحيان، في المجالين التوأم: الدين والتعليم⁽³⁰⁾. ونظراً إلى التجاذب الوجداني الثقافي لدى البرجوازية الاستعمارية، غالباً ما كان أعضاء الحركات الإصلاحية على أتمّ الاستعداد للانضواء من جديد إلى بنى محافظة، في حين أقامت العناصر الدينية الأشد رجعيةً التي غالباً ما تنظمت هي ذاتها على أساس الطبقة والطائفة والفرقة، كثيراً من المشاريع التعليمية أو تحكمت بها. وبقدر ما دُفِعت حتى اللغات الحديثة لخدمة البحث الديني والتعليم الطائفي

(30) هذه الانعطافة التقليدية لمواجهة الضغط التبشيري الغربي نجدها لدى رام موهان الذي كانت دراساته الفيدانية ردّاً مباشراً على ذلك النوع من الضغط. لكن هذه النزعات الإحيائية المحلية اكتسبت أيضاً، من جهة أخرى، قدراً كبيراً من السلطة بين الإنتلجسيا الهندية ذات التكوين العقلي الاستعماري لأنّه كان يمكن دائماً استحضار البحث الاستشراقي لإضفاء هالة البحث الحديث على نصوص الشدّد المحلي.

والإرشاد على نطاق واسع، عملت هذه الحركات على إعادة توظيف هذه اللغات الحديثة في معاجم وحسابيات مستمدة من عالم الخطاب الديني، وأعلت من شأن النصّ الديني، وكامل عدّة التعليق والشرح الكهنوتيين، ضمن المُعْتَمَد الأدبي. وهذا ما عوّق بقوة، وبأثر مدمر، الاندفاع الذي لاحظناه آنفًا نحو ديمقراطية الأدب وعلمته.

ذلك القطاع السائد من الإنجليز الحديثة الذي كان قد حظي بأفضل التعليم في الفروع العلمية والنقدية الحديثة، وغالبًا ما استُخدم في مهن متميزة (وظائف الخدمة المدنية الهندية، على سبيل المثال، أو في مجالات أكثر تطورًا كالأساتذة)، كان يُسْتَمَدُّ أيضًا من تلك الطوائف العليا التي كانت لديها في الأصل تقاليد عائلية في البحث الكلاسيكي. وقَدَّم أفراد من هؤلاء نوعًا جديدًا من البحث في النصوص الكلاسيكية استوحى الفروع الحديثة في فقه اللغة والنقد الأدبي والنصّي، والأنثروبولوجيا، وهلم جرا. وظهر قدر كبير من الأعمال الجديدة، كثير منه بالغ الجودة من حيث متانة البحث، لكنه عادةً ما حمل طابعًا بريطانيًا محافظًا، وفضّل تقاليد النصوص الرفيعة والقبول غير النقدي للأشكال الإحيائية من الاحتفاء بـ «تراثنا».

كان هناك أيضًا كثير من الحركات الاجتماعية والسياسية التي بتنا ننظر إليها الآن، بعد تصفية الاستعمار، بوصفها «الحركة الوطنية»، ببساطة. وتطلّب الطابع الجماهيري لهذه الحركات استخدام اللغات المنطوقة الحديثة، سواء في الطباعة أم في الفعل الاجتماعي، ويمكن القول إنّ شيئًا لم يُهم في تطور لغات الهند «الإقليمية» الحديثة - في مجالات متنوعة تنوّع الصحافة والأدب والعلوم الاجتماعية والتاريخية والخطابة العامة والحركة العمالية وأساسيات التعبئة السياسية - بالقدر الذي ساهمت به التعبئة السياسية لجماهير الشعب الهندي خلال نصف القرن أو نحوه المفضي إلى لحظة تصفية الاستعمار. لكننا نميل إلى أن نتجاهل حقيقة أنّ كثيرًا من الاتجاهات التي دخلت في تكوين ما يمكن أن نصفه الآن بأنّه قوميتا المعتمدة كان متورطًا على نحو عميق في أنواع مختلفة من الإحيائية، وإذا لم تكن إحيائية بالمعنى الديني الضيق، فإنّها كانت لا تكاد

تكف عن التفكير في «عظمة» ماضي الهند من حيث روائع سلالاتها الحاكمة، ونصوص طائفاتها العليا، وتقى كهنوتها، وماضي نخبتها السنسكريتية. ونادراً ما دخل نص قوميتنا المعتمدة (يُنظر، على سبيل المثال، كتاب السيد نهرو اللادري، الاشتراكي اكتشاف الهند) إن لم يكن يفترض بطريقة أو بأخرى أن «الروحانية» هي رسالة الهندي الخاصة في التاريخ العالمي. وغالباً ما وجدت صنف العلمانية والحدائية الوضعية التي نشأت خلال الفترة ذاتها أن من الصعب الصمود أمام هذه الضغوط التي تدفع إلى مطابقة القومية الثقافية الهندية مع الميتافيزيقا والنزعات الإحيائية⁽³¹⁾. وفي الأقل، فقد عُقدت صفقة حُظي من خلالها بعالم علماني، بل غير ديني عبر الإقرار بأن النصوص الدينية المقدسة لا ينبغي قطّ تحديدها مباشرة، وبأنها «عظيمة» دائماً لأنها، في النهاية، آثار «تراثنا» العظيم. وكانت الآداب «التقدمية» التي نشأت خلال ثلاثينيات القرن العشرين وبعدها، بإلهام مباشر من الحركة الشيوعية، أشدّ تماسكاً نيبياً، وإن لم يكن دائماً؛ إذ كان بمقدورها أن تواصل عمليات الديمقراطية في الميدانين اللغوي والأدبي، مع بقائها متحررة من المسحة الإحيائية إلى حد بعيد.

هكذا يمكن أن نحدد هنا، ولو بالخطوط العامة، سمات هريضة معينة لهذا الوضع المعقد والمتناقض للغاية على نحو ما ساد في لحظة تصفية الاستعمار. أولاً، وبقدر ما يتعلق الأمر بالمستويات الجامعية، كانت «الإنكليزية» المؤسسة الأدبية الوحيدة التي جرى تطويرها في جميع أنحاء البلاد، وفي جميع مناطقها، من خلال شبكة قوية للغاية من الأجهزة التعليمية والخبرات المهنية. ثانياً، كان ثمة في العهد الاستعماري تقليد قوي من البحث الحديث، النصي والنقدي، في تراثنا الفيدّي والسنسكريتي، وفي تراث المفلول وكذلك في الأمثلة القروسطية من الثقافة الشعبية، وقد تحسّن هذا التقليد كثيراً منذ ذلك الحين، في اللغات الهندية الحديثة ولكن أيضاً في اللغة الإنكليزية على وجه الخصوص، مع أن الكتلة الأكبر من هذا البحث تعجّ هي ذاتها بتفضيلات من النوع التأملي، الديني، المثالي و/ أو

(31) بنكيشاندرا شاتروبادياي (1894-1994) هو، بالطبع، المثل الأعلى على هذا التعايش العبر بين الحدائنة الوضعية والتخييلات الإحيائية والذي بلغ ذروته في إفصاح تام عن أيديولوجيا طائفية هندوسية.

الاستشراقي. ثالثاً، شهدت المتأونة الأخيرة تطورات ذات أبعاد تاريخية في اللغات الحديثة/ «الإقليمية»، إنما مع خصوصيات عدة محددة تاريخياً، لا يتسع المقام هنا لأكثر من إيراد بعضها. ولم تكن هذه التطورات متكافئة إقليمياً، حيث شهد بعض هذه اللغات - البنغالية والتاميلية، وكلا المتنوعين الهندي والأوردي من الهندوستانية - إحكاماً للتعليم والطباعة والإنتاج الأدبي أكبر بكثير مما شهده كثير من بعضها الآخر، مثل الأوريا أو البنجابية أو الكشميرية. رابعاً، يشكّل الإنتاج الأدبي القسم الأكبر من هذه التراثات الحديثة، في حين كانت فروع البحث الأدبي - فقه اللغة والنقد والنظرية والتاريخ والترجمة والدراسة المقارنة - أقل تطوراً نسبياً في معظم المناطق. خامساً، لا تزال المعرفة المنهجية تأتي من هذه التراثات الأدبية مقتصرة إلى حدّ كبير على منطقتي، على الرغم من وجود بعض الباحثين متعددي اللغات وبعض الترجمات المتفرقة. سادساً، كان مسار كتابة التاريخ الأدبي من بعض النواحي بعكس الاتجاه السائد في مجاليّ التاريخ الاقتصادي والسياسي. ففي الطور الباكر، كان التركيز في كتابة تاريخنا السياسي والاقتصادي على السرديات الكبرى، حيث الاعتقاد أنّ حقاً واسعة من التاريخ الهندي ومناطق مختلفة من شبه القارة هذه متاحة مباشرة لهذا النوع من السرد، على طريقة ميل أو مورلاند⁽³²⁾. ولم يتحوّل التركيز إلى التواريخ الإقليمية والمحلية، وإلى الدراسة المتخصصة محددة الموضوع إلا بعد ذلك بوقت طويل. أمّا في مسائل الأدب، في المقابل، فثمة الكثير من الدراسات المتاحة الآن عن مناطق معينة وعن تطورات شهدتها بعض اللغات المحددة، داخل كلّ لغة في العادة، مع محاولات قليلة جداً لربط هذه التواريخ المنفصلة ضمن منظورات كلية جامعة.

(32) وليام هاريسون مورلاند (William Harrison Moreland) (1868-1938): مؤرخ بريطاني متخصص بالتاريخ الاقتصادي للهند في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولا سيما شمال الهند. عمل في الإدارة البريطانية للهند. اشتهر أعماله بفناها بالوثائق وتحليلها المصطلحي الدقيق واهتمامها بالسرورات الاقتصادية الاجتماعية، لكنه كان مثلاً نمطياً للمدرسة البرجوازية البريطانية في التاريخ. وحاول أن يثبت أنّ الفتح البريطاني لم يجعل الوضع الاقتصادي للشعب الهندي أشدّ سوءاً. من أعماله الهند عند وفاة أكبر، من أكبر إلى أورانغزيب، والنظام الزراعي في الهند الإسلامية. (المترجم)

لا شك في أنَّ الافتقار إلى لغة «قومية» مشتركة كان له دوره في هذا الافتقار إلى الإجمال التحليلي والنظري؛ إذ يبدو من المعقول، على مستوى أوسع من التعميم التاريخي، أن يكون ظهور «أدب هندي» كموضوع متماسك من المعرفة النظرية قد أعيق إلى حد بعيد - وهذه هي السمة السابعة - لأن التطور الكامل للدولة القومية (البرجوازية، الاستعمارية ثم ما بعد الاستعمارية) في الهند الحديثة فشل في أن يؤدي إلى تشكيلة لغوية يتقاسمها جميع الهنود - أو حتى ما يقارب أغليتهم - ولو على مستوى الإلمام الأساسي بالقراءة والكتابة أو فهم الكلام اليومي. ويبدو في معظم هذه المجالات - مثل تدريب عدد كبير من الباحثين باللغات الإقليمية، وجمع تواريخ الآداب الإقليمية، وإنشاء مؤسسات للدراسات المقارنة والبحوث والنشر في مختلف الآداب الإقليمية الهندية - أنَّ الجهود المنهجية التي بذلها الكتاب أنفسهم منذ تصفية الاستعمار، مهما تكن أحجامها محدودة، والشبكات غير الرسمية التي أقاموها، أدت دورًا في فتح هذه الاحتمالات أكبر بكثير من الدور الذي أدته الشبكات الرسمية التي نشأت عن السياسات الثقافية، على نحو ما كانت عليه، في دولة ما بعد الاستعمار.

8

هذه الثغرات في معرفتنا، متضافرة مع تقاليد النصِّبة الرفيعة التي تمثّلت كثيرًا من النصوص الأدبية الباكورة لأغراض دينية بل وأصولية معاصرة، تطرح مجموعة كاملة من المشكلات لدى التفكير في أدب «هندي» بوصفه مقولة مبنية تاريخيًا ومتماسكة نظريًا. وهناك مجموعة أخرى من المشكلات المرتبطة بشكل التعليم الأدبي، ودور الأدب الإنكليزي، في الهند الحديثة. فالإنتلجنسيا الأدبية القومية الوحيدة التي توجد في الهند اليوم - وهي إنتلجنسيا تشكّلت كشريحة اجتماعية متميزة ومنتشرة في جميع أرجاء البلاد، ويؤثر على رسالتها وعلى عملها متنٌ مشترك من المعرفة، وافتراضات مشتركة ولغة مشتركة للتبادل - هي الإنتلجنسيا القائمة على أساس متين من الإنكليزية؛ والأدب الوحيد الذي يُدرّس في طول البلاد وعرضها هو الأدب الإنكليزي، والأنكى من ذلك أنه لا يُدرّس أساسًا من خلال ما يُكبّ في الهند بل من خلال ما يأتي من غير مكان.

كما أشرتُ أعلاه، يتضح التخلّف في أقسام الدراسة المقارنة للغات والآداب الهندية اتصاحًا تامًا حين نقارن نموها أو حجمها مع نمو الأقسام الإنكليزية وحجمها. والسؤال، إذًا، هو من أيّ مؤسسة أو شبكة مؤسسات يمكن أن نتوقع إنتاجًا مستدامًا لمعارف منهجية بأدب «هندي»، لا بوصفه انتقاءً لنصوص فردية - فالميكسي أو كير هنا، وطاقور أو أنيتا ديساي هناك - بل بوصفه متنا منظمًا من المعرفة وموضوعًا متماسكًا من موضوعات الدراسة النظرية؟ هنا تغدو البنية الحالية لأقسام الإنكليزية في جامعاتنا قضية محل بحث ولها طابعها الخاص المتناقض. فهذه الأقسام هي، بمعنى ما، أقسام الأدب الوحيدة التي توجد في هيئة مؤسسة أدبية موحّدة عبر كامل تنظيم التعليم العالي في الهند، وهي تهدف إلى تقديم صنف مماثلة من التدريب الأدبي في الجامعات المختلفة وفي الأقل في كليات النخبة. ولا يمكن ولو من بعيد لأقسام الهندية، مثلاً، على افتراض أنها اللغة «القومية»، ناهيك بما لدينا من أقسام الأدب المقارن، أن تبدأ بمنافسة ما لدى الإنكليزية من قدرة على إعادة إنتاج الإنجليزيا الأدبية في جميع أرجاء البلد. بل إنّ هذه الأقسام ذاتها تطالب بأن يتركز اهتمام كادرها المهني بعيدًا عن الهند، على ديكتر أو فيلدينغ، أو الأفضل على أوكاديا لسيدني. ولا يمكن لمدرّس الأدب الإنكليزي أن يتدبّر أمر إعادة تركيز الاهتمام على أمور أقرب إلى الوطن إلا بمقاومة الدافع ذاته الذي يدفع تعليمه ومهته. بل إن القيود المؤسسية تمنع إعادة التركيز هذه من أن تحصل داخل الفصل الدراسي بالقدر الذي يمكن أن تحصل فيه خارجه.

في هذا السياق، تتأرجح حالة مدرّس الإنكليزية الذي يطمح إلى أن يكون ناقدًا للأدب، بين المرارة والعبث، في ما يتعلق بالاختصاص. في وقت سابق، ليس بالبعيد كثيرًا، لم تكن الضغوط على الاختصاص اختصاصيةً بهذا القدر، إذا جاز التعبير. والعلاقة بين المدرّس والكلية الجامعية، حتى في حالة وجود مثل هذه التمييزات، لم تكن هرمية بهذا القدر من الحدة؛ لم يكن هناك مثل هذا الإلحاح على نيل الدكتوراه، من الخارج أساسًا، للتدريس في الجامعات الأكثر احترامًا. ولم تكن هناك مثل هذه الضغوط للنشر، وبالتأكيد لم يكن هناك تمييز واضح بين المنشورات «الاختصاصية» و«غير الاختصاصية». وكانت الحلقات الدراسية والمؤتمرات وما إلى ذلك نادرة، ولم تكن اختصاصيةً باللغة الصعبة، أو خارج عمل التدريس الأساسي في أي حال من الأحوال.

كان مدرّس الإنكليزية النمطيّ في جيل سابق مناضلاً في الأحزاب القومية أو الشيوعية (وفي كليهما أحياناً)، أو مقاتلاً من مقاتلي الإصلاح المدني. والأرجح أنّه كان يصل إلى الإنكليزية لكسب عيشه أساساً ولإرواء حبه لهذا الأدب الأجنبي الذي كان من بعض الجوانب قد صنع أدبه، لكنه إمّا لم يكن يكتب مطلقاً على الأرجح أو كان يكتب عن أدب ثقافته المحلية، ربما بلغة أسرته؛ والأرجح بالمثل أنه كان يدرّس الإنكليزية وفقاً للمُعتمد الأدبي الإنكليزي لكنه لا يكتب نقداً، ولا يكتب بالإنكليزية، بل شعراً أو قصصاً بلغته المحلية. وكان احتمال قيام هذا النوع من الثنائية اللغوية - المسافة الثقافية المحسوسة بين لغة النصّ الذي يُدرّسه المرء ولغة إحساسه وداخله ومن ثمّ كتابته - أكبر حين لا يكون هذا المرء متحدّراً من الطبقة العليا، وكان حتمياً تقريباً إذا كان يحمل قناعة سياسية تقدمية. وبذلك كان محيطه الاجتماعي يعيد يبسر وعلى نحو تام تأكيد تلك المسافة الثقافية التي لا يشعر بها، ذاتياً، بوصفها انفصاماً في داخله.

لم يكن اختصاص الإنكليزية في أيامنا قد غدا متخصصاً تماماً، ولا سيما خارج مؤسسات النخبة، وبقي شيء من قوة تلك المسارات الباكورة، ولا سيما بين أولئك المدرّسين الشباب الذين وجدوا مواقعهم الشخصية ضمن تقاليد اليسار الماركسي. لكن ضغط التخصص يتزايد بسرعة، وذلك على الفرار المتروبولي إلى حد بعيد في ما يتعلّق بالدرجات العليا، والمنشورات الاختصاصية واصطياد المؤتمرات، خصوصاً بالنسبة إلى أولئك الذين يرغبون في التدريس في الجامعات الأبرز. لكن ذلك النوع الباكر من المدرّس، وذلك الصنف من الذات الواثقة، أقل شيوعاً الآن، والضغط المؤسسي لإبقاء مثل هؤلاء في أدنى مستويات التراتب الهرمي أو أوسطها في أحسن الأحوال هو أكثر حدة. وإذا ما وصلوا اليوم إلى الإنكليزية وكتبوا، لنقل، بالهندية أو التيلوجو فحسب، فإن بيروقراطي الإنكليزية من المرجّح أن يعتبروهم غير مؤهلين للتدريس في الجامعة. ومع التخصص الزائد، ومع أمركة التخصص المتزايدة، يُضغَط على هؤلاء كي يكتبوا بلغة التخصص حصراً، أو بصورة رئيسة في الأقل، وضمن «حقلمهم» أساساً. فإذا ما كان واحد منهم ميّالاً إلى ترك بصمته في هذا «الحقل» والحصول على أرفع التعيينات، شعر بأنّه مجبر على النشر في الدوريات المتخصصة في الخارج. ولعله يكتب في بعض الأحيان، استجابة لضغوط أشدّ تعقيداً من السوق ذاته - ضغَط «أدب العالم الثالث»، مثلاً - في بعض المواضيع

المتعلقة بالهند أيضًا، إنما في واحد أو اثنين فقط من بين حفة من المواضيع التي يحتملها السوق أو يشجعها. هكذا تكون وجهات البحث والكتابة بالنسبة إلى الأفضل والألمع والأشد طموحًا خاضعةً على نحو متزايد لسيطرة البيروقراطية الأكاديمية المحلية وصناعة النشر الأجنبية. ويكون النوع الناشط من ثنائية اللغة مقمومًا بشكل عام، وبقي الأدب «الهندي» في أحسن الأحوال قضية جانبية لأنَّ الهند ليست «حقول» هذا الكاتب. وهذا الضغط الذي يرمي إلى الحيلولة دون الابتعاد كثيرًا عن الأدب الإنكليزي لا يصدر عن أقسام الإنكليزية وحدها بل أيضًا عن جميع أولئك الذين يعملون، بضغط من عمليات التخصص ذاتها، على حراثة «حقولهم» بكثافة، في التاريخ أو العلوم الاجتماعية أو سوى ذلك.

يدور لي، بحسب هذا السياق، أنه لا يمكن القيام بأي شيء يجدر القيام به. ولعل سوق السندات أكثر ربحًا. فالدراسة الأدبية في زمننا ومكاننا تحتاج، أكثر من أي وقت آخر وأكثر من أي مكان آخر، إلى أن تكون انتهاكية، وتحتاج الانتهاكات الأولى إلى أن تكون، بأوضح المعاني وأشدّها حُرْفِيَّةً، ضد «الإنكليزية» ضد «الأدب». لا مجال لبحث متين في «الأدب الهندي» ما لم نترد، بطريقة ناشطة وعميقة، ثنائيتنا اللغوية وتعدنا اللغوي، في القراءة والكتابة كما في الكلام. ولا مجال لإعادة تملك آدابنا القديمة، الكلاسيكية أو القروسطية، تملكًا كاملاً ما لم نكن مستعدين لعبور جميع الحدود التي يُقال إنها تفصل التاريخ عن الفلسفة، والأنثروبولوجيا عن اللغويات، والدين عن الاقتصاد، و«الأدب» عن كل ما سبق وعن كثير غيره. فالموارد الضخمة لما يمكن أن نُسميه «الأدب الهندي» متناثرة في نصف دسنة من الفروع - الأنثروبولوجيا والدين والتاريخ وفقه اللغة المقارن - وما نحتاج إليه لا يقتصر على استعادة تلك النصوص «الأدبية» من طيف واسع من الحقول، بل يتعداه، على نحو أكثر إلحاحًا، إلى إعادة صوغ الدراسة الأدبية ذاتها بطريقة غير أدبية في جوهرها، عند حدود طيف كامل من العلوم الإنسانية وتقاطعاتها، حيث يمكن لطرائق قراءتنا وأغراضها أن تبدأ بالتوافق مع أطراف المعنى وتكتفاته - الاجتماعية والتاريخية والفيزيائية والميتافيزيقية والاستعارية والمعجمية - التي هي جزء لا يتجزأ من هذا الشيء، «الأدب الهندي»، المتناثر الآن في كثير من الفروع وذلك، على وجه التحديد، لأنَّ هذا «الأدب» ذاته ليس «أدبيًا» فحسب بل أكثر من ذلك بكثير.

ما يدور في خلدي هو نوعٌ بالغ الاختلاف من الدراسة الأدبية يكون، من جهة أولى، فرعاً فرعياً داخل دراسات تاريخية وثقافية أوسع بكثير وأكثر تكاملاً بكثير، ويستوعب، من جهة ثانية، ما تُسميه الآن أقسام الإنكليزية ويعيد تنظيمها. وباختصار، فإنَّ رؤيتي للأمر - أمر تدريس الإنكليزية - هي أنَّ اللغة والأدب بحاجة إلى أن يُدرَّسا، إمَّا لأسباب مختلفة جذرياً، وبطرائق مختلفة جذرياً تالياً. والسبب في أنَّ اللغة الإنكليزية يجب أن تُدرَّس هو أنها غدت ببساطة، في جميع الأحوال، واحدة من اللغات الهندية، بل اللغة التخصصية الرئيسة وبالتأكيد لغة الاتصال الرئيسة بين الأقسام المتعلِّمة في المناطق اللغوية المختلفة. ويعني الاعتراف بهذا الغرض، في ما يعنيه، انزياح التركيز في تدريس تاريخ اللغة الإنكليزية إلى تاريخها هنا، في الهند، وليس في الجزر البريطانية أو أميركا الشمالية. وبقدر ما توسَّعت الإنكليزية هنا لا بوصفها لغة الإنتاج الأدبي الأساسية، بل بوصفها الوسيلة التعبيرية السائدة في الفكر الخطابي وأنماط الحكم والتنظيمات الاختصاصية، فإنَّ التركيز يجب أن يتحول أيضاً من الأدبي إلى الاجتماعي والسياسي والخطابي. وفي الوقت ذاته، إذا كان الهدف هو نشر المعارف بالأدب الهندية وإعادة إنتاجها، فإنَّ الإنكليزية يجب أن تُدرَّس لا باعتبارها موضع التركيز الأساسي والمميز بل بطريقة مقارنة، بالعلاقة مع اللغات والآداب الهندية الأخرى، تبعاً للمنطقة اللغوية والمرحلة التاريخية.

يحتاج الأدب الإنكليزي أيضاً، في الوقت ذاته، إلى أن يُدرَّس في الهند، لكن أسباب ذلك ستختلف مرَّة أخرى على نحو جذري عن تلك التي نقرها في الوقت الراهن. فالسبب الرئيس الأوَّل لمثل هذا المشروع يجب أن يكون هو ذاته الذي كان فاعلاً عندما اختار ماركس، لدى كتابته رأس المال، دراسة الاقتصاد السياسي الإنكليزي: حيث كانت بريطانيا بلد الصناعة الرأسمالية الأوَّل، وكانت تالياً القوة الاستعمارية القائدة من جهة وبلد الحركات العمالية المنظمة الأوَّل من جهة أخرى، فضلاً عن كونها بلد المطلب الديمقراطي الحديث الأوَّل. والنصوص الأدبية في هذا «التراث» هي من بين الكتابات الأكثر حيوية عن تاريخ رأس المال

والعمل، والفر والديمقراطية، والمستعمرات والإمبراطورية بالغ التعقيد هذا. وكان ريموند وليامز قد دعا مرّة ذلك التعقيد (شيء من الترفق، باعتقادي) «ثورة طويلة»، ووليامز نفسه هو بلا شك أفضل دليل في فكّ مغاليت هذا التعقيد. لكننا نحتاج بدورنا إلى معرفة هذا التاريخ نظرًا إلى ما كان له من عواقب كثيرة علينا كما على بريطانيا نفسها. وفكّ المغاليت مستحيل إذا ما جرى بوصفه مشروعًا أدبيًا فحسب، أو بوصفه إشادة بِصَلَتِنا الاستعمارية، وهو مستحيل، بالتأكيد، من خلال قواعد التعليم الاستعماري التي لا يزال تدريس الإنكليزية في الهند غارقًا فيها. ويحتاج الأدب الإنكليزي، في مشروع مواز، إلى أن يُدرّس في علاقة وثيقة مع تاريخ الآداب الحديثة في الهند ذاتها، بل ومع جميع أشكال الكتابة الهندية، بسبب المكانة الكبيرة التي تتمتع بها الأدب الإنكليزي وليس اللغة الإنكليزية فحسب في تعليم بعض الأقسام الرئيسة من الانتلجنسيا الهندية الحديثة، وبذلك في تحديد حدود فكرها، منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر في الأقل. تاريخ الأدب الإنكليزي هو الآن جزء من نسج الوجاهات ذاتها التي تتخذها تيارات كثيرة في الفكر الهندي، ولا يمكن تفكيك هذه العناصر من دون فهم مفصّل ودقيق لحقائق هذا التأثير. ومن دون إخضاع تدريس الأدب الإنكليزي لفرع نقديّ ومقارن مثل الدراسات التاريخية والثقافية، ومن دون ربط معرفة ذلك الأدب بأدبنا، لا يمكن أن نبدأ باختراق تلك الشبكة الاستعمارية وتحرير مدرّس الإنكليزي من وجود محدّد استعماريّ، خاضع وطفيلي. ولعلنا نتعلّم، في هذا السياق، شيئًا أو شيئين عن «الأدب الهندي» أيضًا.

يبقى مصدر الإلهام ونموذج الاستقامة العلمية في هذا كله، بالنسبة إليّ، شخص البروفيسور الراحل كوسامبي. فهو كباحث متعدد اللغات وعالم مرموق شغل كرسي الرياضيات في معهد تارا للبحوث الأساسية لمدة ستة عشر عامًا وكان آخر كتبه عن الأعداد الأولية، صاحب عقل متطلّب وطلق يجوب مجالات واسعة من المعرفة - علم الوراثة، الإحصاء، النميات، الآثار، ما قبل التاريخ - لكن هديته الرئيسة لنا نحن الذين لا نعرف الكثير عن العلوم الفيزيائية والرياضية جاءت في هيئة نقد نصّي لبعض النصوص الكلاسيكية الرئيسة وتحريرها وتفسيرها، الأمر الذي انعكس تمامًا في كتابته الإنكليزية

أيضًا، وفي هيئة قراءات مشرقة ومثينة وجدالية على نحو مبهج لنصوص أساسية ومقدّسة، من بينها البهاغاڤاد غيتا ذاتها؛ وقبل ذلك كله، تنقيحه كامل تاريخ الهند القديمة الذي تعتمد دراسته إلى حدّ كبير على ما تُسمّيه «الأدب» بصورة عامة وفضفاضة - علاوة على الأنواع الأخرى من الوثائق المكتوبة، بالطبع - مع أنّه كان يؤكّد هو نفسه أنّ ما من دليل حول المرحلة القديمة مستمدّ من الكتابة يمكن أن يُسَلَّم به تمامًا ما لم تؤيده دلائل مادية مستمدة من علم الآثار أو النميات وما إلى ذلك⁽³³⁾.

ما نجده محرّرًا لدى كوسامبي هو الجَمْع على وجه التحديد: متانة البحث من جهة، والعزم المطلق على إرساء ضروب النصوص كلّها - سواء كانت كُتِبَ أو قطعًا نقدية أو عادات أو أحجار - في التاريخ المادي لشعبنا وفي الصراعات التي ولّدها ذلك التاريخ، أبعد من جميع الروحانيات والترّهات، من جهة أخرى. وما هو محرّرٌ لديه أيضًا هو معنى الإنسان على نحو ما يُفهم نبرته ونسيج كتابته: فهو في آنٍ عالم فيزياء وعالمٌ بالسّمكربتية، يترجّع بين تفاصيل ذلك البحث العلمية وإحداثياته السياسية، متأملٌ، عصبيّ، لا يساوم في كلّ من ماركسيته وفي ما لديه من ضروب العلم الأخرى وهو يوتبخ ش. أ. دانغي علنًا، في تلك الأيام، على أخطائه المقروءة على نطاق واسع في شأن الهند⁽³⁴⁾. ونصيحته التي تتجلى تمامًا في بحثه: لا مجال لقيام معرفة مفيدة حول الهند من دون النظر الفعلي إلى البشر الذين يقطنون هذه البلاد ثم العمل عبر حدود الفروع الأكاديمية القائمة. وأنا لا أتفق مع كوسامبي دائمًا، سواء في استنتاجاته أم في نقاط انطلاقه؛ وثمة مناسبات، في الحقيقة، أشعر فيها بأنّي على خصام معه على نحو ما يتخاصم هو في كثير من الأحيان مع آخرين. لكنه يبقى في ذهني، بشكل عام، تجسيدًا لما يجب أن يطمح إليه جميع نقّاد الأدب والمنظرين وما إلى ذلك، في الهند اليوم.

(33) ثمة بلوغرافيا بأعمال كوسامبي في: R. S. Sharma (ed.), *Indum Society: Historical*

Probing - In Memory of D.D. Kosambi (New Delhi: People's Publishing House, 1974).

(34) يُنظر الهامش 1 أعلاه. الجملة الافتاحية ذات دلالة كبيرة على سخونة القطعة كلّها. فهي تبدأ

على هذا النحو: هذا الكتاب المخيّب على نحو مؤلم لمؤسّس الحزب الشيوعي الهندي ما كان ليشتق المراجعة لولا أنّ ترك مثل هذا الأداء من دون تحدّ سوف يسيء لسمعة انماركية.

أستحضر اسم كوسامبي هنا لا لأكشف عن ديوني فحسب، وهي ديون لا تُحصى، لا لأكتفي بالتشديد على الحقيقة الواضحة التي مفادها أن فرع التاريخ في الهند هو أكثر تقدماً بكثير من الدراسات الأدبية ويمكن تالياً أن يعلمنا الكثير، بل لأشير أيضاً إلى إنجاز منهجي يعود إليه أكثر من أي أحد آخر في تراث التأريخ الماركسي الهندي المميز. ذلك أن كوسامبي كان قادراً على أن يقدم في آن سرداً للوقائع التجريبية الخاصة بالهند القديمة والموقع النظري، أو المبدأ العضوي، الذي ينبغي أن يتم من خلاله جمع ذلك السرد. كان يعرف القطع النقدية والمحاصيل والأحجار التي درسها كل المعرفة كما يعرف ماركسيته، وقدم لنا، دون مساس بأي منهما، ماركسية مناسبة لتلك القطع النقدية، تلك المحاصيل، تلك الحجارة. كان المنهج مناسب جداً للدلائل، كانت الصلة جد وثيقة بين الدراسة والغرض السياسي، حيث جاءت منتجات دراسته متقنة دائماً. لم يتشدد قط على الاستشراق، مثلاً، بل اعترف بما له من ديون تستحق الاعتراف بها، لكن المعرفة التي قدمها هو نفسه كانت مختلفة جذرياً، ووافية بالنسبة إلى جزء من النطاق ذاته الذي يغطيه الاستشراق، حيث أراح ببساطة تلك الطرائق الاستشراقية في معرفة ماضينا القديم. ونحن إذ نكتب على دراسة «الأدب الهندي»، فإن ضروب القصور التي نواجهها هي من النوعين التجريبي والنظري على حد سواء. وما نحتاج إليه أكثر من البحث عن مزيد من النصوص ومزيد من السرديات المتعاضدة عن إنتاج تلك النصوص، هو الوضوح الشديد في شأن المناهج النظرية والأغراض السياسية لقراءتنا. لا نحتاج إلى أن نكتب فحسب بل إلى أن نعيد الكتابة أيضاً؛ لا نحتاج إلى أن نكتشف فحسب، بل إلى أن نغير أيضاً، كما فعل كوسامبي، في آن.

الفصل الثامن

نظرية العوالم الثلاثة

نهاية جدال

قد تبدو تلك المقولات والجدالات التي سبق أن تركّزت على قسمة ثلاثة للعالم بالية بعد إعادة الهيكلة العالمية في السنوات القليلة الماضية. ولا شك في أن ثقة ما يغري بإعلان أن التاريخ ذاته حسم تلك الجدالات. لكن مشكلة الجدال النظري تكمن في أنه لا يسعه أن يتجاهل الوقائع ولا أن يُحسم من خلالها؛ فالفكر، كما يعلم واحدنا من ما قبل تاريخ فكره هو، يميل دائماً إلى تخطي الوقائع، بأكثر من طريقة. ولا توفر الوقائع شروطاً وافية لتصويب النظرية إلا في الإيستيمولوجيات التجريبية المشددة. أما رأيي الخاص فهو أن النظرية لا يمكن أن تنصوب إلا من خلال التصويب الذاتي، بالإحالة، في آن، إلى تاريخ الوقائع كما إلى ما قبل تاريخها وتركيبها الحالي هي ذاتها. وفي غياب مثل هذه العملية، يغدو تصويب نظرية سابقة من خلال الوقائع الحالية مباشرة مجرد قمع، لا يني بعد ذلك يتأب حاضر كل من النظرية والتاريخ ويذر الاضطراب فيه. معرفة العالم كما هو الآن تفترض تصويبات في معرفة العالم على نحو ما كان في السابق، هو ومعرفة.

1

يمكن أن توجز الخطوط العامة لطيف المواقف التي برزت منها الأيديولوجية العالمية في نظريات الثقافة النقدية الأدبية بتلخيص الطريقتين المتناقضتين اللتين استخدمهما بها كل من فريدريك جيمسن وإدوارد سعيد على التوالي.

من الواضح أن جيمسن أكثر قدرة على العمل النظري الصارم، كما يبين الاتساع الجليل لنطاق أعماله، لكن الافتقار إلى مثل هذه الصرامة في صياغاته المتعلقة بأدب العالم الثالث هو بالضبط ما دفعني إلى معارضته بهذا الصدد. ذلك أن إحدى الخصائص الرئيسة في مقالة جيمسن التي حللتها في الفصل الثالث هو التناقض بين إدراكه المرتبك، في المقطع الافتتاحي، للطابع غير النظري في الأساس لمقولة «العالم الثالث» (ومن هنا تأكده أنه يستخدم المصطلح لأغراض

«وصفية» صرف) وميله، من جهة أخرى، إلى أن يعزو معنى نظرياً دقيقاً تماماً لهذا المصطلح ثم يطبقه، في باقي المقالة، كي يظهر الفرق الجوهرى التكويني بين أدب العالم الأول وأدب العالم الثالث. وسبق أن أشرتُ إلى معظم المشكلات الناشئة عن ذلك. ما يهمني هنا هو الشروط ذاتها التي تحكم ما يضعه من خرائط، والطرائق الأساسية التي تختلف فيها هذه الشروط عن شروط إدوارد سعيد، والطريقة التي أُجبرَ بها جيمسن، ما إنْ تبنّى هذه المقولة، بفعل الاستدعاء⁽¹⁾ الأيديولوجي المتأصل فيها، على أن يعلن، كما يفعل سعيد تماماً في الاستشراق، أنَّ القومية هي الموقف السياسي والطاقة الثقافية المحددين لهذه الحقبة. لكنه يختلف عن سعيد في أمرين أساسيين: فهو يقرن العالم الثاني صراحةً بالاشتراكية، وينأى بنفسه صراحةً أيضاً عن الفكرة الماوية عن «التقارب» بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. وهذا فارق أساسي: ففي عام 1986، ما عاد جيمسن يبنى البلاغة القائلة بـ «إمبريالية سوفياتية»، وهي بلاغة كان الماويون أول من روجها قبل أن تعتمد لها الاتجاهات الراديكالية المتروبولية على نطاق واسع، وما عاد يسمّ الاتحاد السوفياتي أو الصين بأنّ واحدهما أكثر «اشتراكية» من الآخر، في حين واصل الكلام على «عالم ثاني اشتراكي» على الرغم من قرعة رياح اليريسثرويك الأولى، والصراعات الصينية - السوفياتية القائمة، والتراعات المثلثة بين كمبوديا الخمير وفيتنام والصين. لكنّ الصدارة النظرية التي حظيت بها مقولة «العالم الثالث» دفعت إلى إنتاج مقولة ثقافية هي الأمثلة القومية ووضعتها في مواجهة ما بعد الحداثة الرأسمالية الراهنة.

(1) الاستدعاء (Interpellation)، مصطلح التفسير الشهير الذي يشير فيه إلى ما تمارسه الأيديولوجيا من تنويع/ إخضاع البشر. فأعضاء المجتمع الأفراد لا يفتدون ذاتاً قبل أن «تناديهم» أو «تستدعيهم» قوى المجتمع الحاكمة (ما يُستَبه التفسير «أجهزة الدولة الأيديولوجية»). وفي هذا السيناريو لا يولد الشخص ذاتاً - بالمعنى المزودج الذي يشير إلى «فرد يفكر ويشعر ويعمل في العالم وعليه» (معنى «الذات» التقني المُستَمَد من الفلسفة) كما يشير إلى «مواطن صالح»، وتابع مخلص، وعضو مطيع في المجتمع» (معنى «الذات» التقني المستمد من السياسة) - بل المجتمع هو الذي يعوّل الشخص إلى ذات. وهذه العملية عند التفسير هي عملية معقدة تصهر كلا المعنيين التقنيين لكلمة Subject. يشير الاستدعاء، أو النداء، إذًا، إلى دعوة الشخص إلى الذاتية/ الخضوع. والفكرة هنا أنّك بتسميتك شخصاً ما شيئاً ما، خاصة من مرقع السلطة، تحوّل ذلك الشخص إلى الشيء المُسمّى. وفي الباق الحالي، يشير إعجاز أحمد إلى ما تمارسه مقولة «العالم الثالث» من دفع إلى اعتبار القومية الموقف السياسي والطاقة الثقافية المحددين لهذه الحقبة. (المترجم)

أشرت إلى مقولة القومية في أنحاء هذا الكتاب، لكن هذا التحديد للجنس الأدبي، الأمثلة، يبقى مهمًا بحد ذاته. ويلاحظ جيمسن نفسه أن الأمثلة «شكلٌ سُوِّدَتْ صفحته في الغرب والدريشة المحددة لثورة ووردسورث وكولريدج الرومانسية»، ويواصل ليحذر من «مفهوما التقليدي للأمثلة» القائم على أساس «مجموعة مُحَكِّمَة من المجازات والتشخيصات التي يجب أن تُقرأ على أساس جدول من التكافؤات واحد لواحد»⁽²⁾. هذا التحذير ضد «جدول من التكافؤات واحد لواحد» هو تحذير أريب، ذلك أنه يفتح السبيل أمام طرائق أكثر تنوعًا في بناء الأمثلة. لكن الأساس الجوهرى لعلاقة تمثيلية بين الحكاية الفردية وجوهر كل معيّن يبقى قائمًا، كما هو واضح في صوغ لاحق: «ما أَسْتِه أمثلة سردية (أي توافق القصة الشخصية و«حكاية القبيلة»، كما لا يزال عند سبنسر)، يبقى النمط السائد للتمثيل الأدبي»⁽³⁾. هذا الرسم للخط الحاسم لدى سبنسر صائب أيضًا، شأنه شأن تعريف الرومانسية بأنها كارهة للأمثلة أشد الكره.

لكن ما الذي يجعل هذا الشكل يتدهور في العالم الأول بعد سبنسر ويعاود الظهور في العالم الثالث في حقبة الاستعمار والإمبريالية، وفي شكل قومي على وجه التحديد؟ وإذا ما كانت القومية هي التي تكونه في الحالة الأخيرة، فما الذي كونه في الحالة الأولى؟ وإذا ما كان للقومية مثل هذه القدرة في العالم الثالث، فما الذي يفسر حقيقة أن الأمثلة تعرضت لأشدّ الهجوم في أوروبا القرن التاسع عشر على وجه التحديد، عصر القوميات الأوروبية بامتياز؟ لماذا هذه الأصرّة بين القومية والأمثلة في حالة وهذه العداوة المطلقة بين الاثنين في الحالة الأخرى؟ لا يتصدى جيمسن لأي من هذه الأسئلة. الحقيقة الواضحة هي أن المنتجات الثقافية في العصور الوسطى الأوروبية تعجّ بالأمثلة، بمعناها الصحيح، لأن تلك المنتجات تفترض وجود عالم من المعنى يتكامل من خلال ميثافيزيقا مكوّنة، من نوع ديني على وجه التحديد، يمكن تكرارها سرديًا بوصفها «شخصية» قائمة على أساس جداول من الفضائل و/أو الرذائل وبوصفها «أحداثًا» تشير إلى مراحل

Fredric Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital», *Social Text* (Fall (2) 1986), p. 73.

Fredric Jameson, «A Brief Response», *Social Text* (Fall 1987), p. 26.

(3)

أنواع معينة من المساعي ومعالمتها؛ وتدهور الترتيبات الأمثولية في الرمزيات والسرديات القصصية بعد سبسر على وجه التحديد إلى حد أن الإضفاء العلماني للطابع التاريخي يبدأ بإزاحة تلك الميتافيزيقا المتكاملة. ومن ثم، فإن ظهور الجماهير كذوات تاريخية في سياق ثورات أواخر القرن الثامن عشر هو الذي يفكك تلك الميتافيزيقا - وشكلها التمثيلي النمطي، تاليًا - على نحو حاسم. ولن يبقى وجود للأمثلة بعد ذلك إلا بوصفها عنصرًا ضمن شكل سردي آخر، كمجاز لإضفاء الطابع الأمثولي، أو أنها تختفي تمامًا. بعبارة أخرى، انحلت الأمثلة بظهور التواريخ العلمانية، وتقارب الشكل المحاكاتي مع التاريخانية الحقّة، وبوعي المجتمع أنه منقسم على نحو لا رجعة عنه إلى أنواع عدّة من التضادات العلمانية (ما له دلالة أن النسوية والرواية الحديثة ولدتا في اللحظة الثورية ذاتها التي أعطت الطبقات والأمم تنظيمها الاجتماعي ووعيتها الذاتي ككيانات تاريخية متميزة). ومنذ ذلك الحين وصاعدًا راح السرد يُبرز بمزيد من القوة تناقضًا تاريخيًا لا وحدة ميتافيزيقية. والقول إن الأمثلة هي الشكل الرئيس للكتابة في العالم الثالث، والإعلان إن القومية هي المبدأ السردّي الناظم لهذه الأمثلة، يعني أن يُسبغ على قومية العالم الثالث وظيفة ميتافيزيقا شبه دينية، من النوع الذي مثلته المسيحية في أوروبا القروسطية. وهذه الطريقة الخاصة في رسم خرائط اختفاء الأمثلة في أوروبا بعد عصر النهضة وعودة ظهورها في العالم الثالث المعاصر تميل أيضًا، بالتواء غريبة، إلى توسيع تلك الاتجاهات في الرومانسية الأوروبية التي غالبًا ما التمسّت في غير أوروبا تلك «العضوية» التي قيل إنها وُجدت مرّة في أوروبا لكنها ضاعت بعد ذلك، دع عنك الفكرة الليبرالية المألوفة التي استعادها بندكت أندرسن بأشد ما تكون المقدرة ووفر لها رواجًا كبيرًا في صفوف اليسار، ومفادها أن «الجماعة المتخيّلة» الخاصة بالأمة مع أنها تبرز على نحو لاحق زمنيًا لـ «الجماعات المقدّسة» المرتبطة بالدين إنما تبرز كي تلبّي بعض احتياجات الانتماء التي كانت تلبّيها تلك الجماعات، حينما (وحشما) تفكك هذه الأخيرة⁽⁴⁾.

(4) يُنظر: Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

إزاحة القومي للديني والإمبراطوري السلالي، من خلال رأسمالية الطباعة، هي الأطروحة المركزية =

تفسر ضغوط نظرية العالم الثالث التناقض المتمثل في أن جيمسن، المفكر العلماني تمامًا الذي يطابق هو نفسه «اللحظة الطوباوية» في السياسة الحديثة لا مع القومية بل مع الاشتراكية، مُجبرٌ بمنطق تلك النظرية على أن يهب القومية المكانة شبه الدينية التي لميتافيزيقا دينية، على نحوٍ عابر للبلدان والطبقات، على الرغم من تدقيقاته الكثيرة. وطبعي أن تتمثل العاقبة الشكلية المتعلقة بقراءة قصص هذا العالم في ألا تمكن قراءة الروايات المكتوبة في آسيا أو أفريقيا ضمن إشكاليات الواقعية البرجوازية والتمثيل المحاكاتي للانقسامات العلمانية، الأمر الذي يفوق بكثير ما تفرضه أي ميتافيزيقا موحدة. وفي الوقت ذاته، فإن جيمسن، إذ يرسم خريطة للعالم يطابق فيها العالم الثاني بقوة مع كتلة الدول الاشتراكية، يقدم لنا - على نحوٍ غير متعمد، باعتقادي - طبعةً من النظرية التي نجمت عن تقارب معين بين السوفيات وما يمكن أن نسميه الموقف النهروي في منتصف خمسينيات القرن العشرين، كما ستوضح تعليقاتي اللاحقة على هذه المواقف.

بخلاف ذلك، فإن إدوارد سعيد، أكثر انتقائية من الناحية النظرية، وكان على الصعيد الأيديولوجي - حين كتب الاستشراق - أشد استجابة بكثير حيال أشكال كثيرة من القومية العالمية المباشرة التي لا تتوسطها أي رغبة اشتراكية. وهو لذلك يحتفي بروح باندونغ ذلك الاحتفاء المميز الأقل تدقيقًا:

عندما انعقد مؤتمر باندونغ في عام 1955 كان الشرق بكامله قد نال استقلاله السياسي من الإمبراطوريات الغربية وراح يواجه تشكيلًا جديدًا للقوى الإمبراطورية، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. والاستشراق العاجز عن التعرف على شرقه في العالم الثالث الجديد، بات في مواجهة شرقي مُتحدٍّ وسلحٍ سياسيًا⁽⁵⁾.

للكتاب، وهو يتوخاها بتناوله اللغات المقدسة والعلمانية، ورحلات الحج... إلخ، وتُلخص في لحظة معينة على النحو التالي: «ما حاولتُ تبينه في الأساس هو أن إمكانية تخيل الأمة لا تنشأ تاريخيًا هي ذاتها إلا حينما، وحينما، تفقد ثلاثة تصورات ثقافية جوهرية، بالغة القدم جميعها، سطوتها البدئية على عقول البشر. أول هذه التصورات هي الفكرة التي مفادها أن لغة مدونةً بعينها توفر أفضل نفاذ إلى الحقيقة الكيانية «الأنطولوجية». ... وهذه الفكرة هي التي دعت إلى الوجود تلك الجماعات الدينية عابرة القارات، مثل المسيحية، وأمة الإسلام، وسواها» (ص 40). عدم وضوح تلك الـ«سواها» مزيج بعض الشيء، لكن فكرة أن الأمة تنشأ حيث كان الدين من قبل واضحة على نحو لا مجال للخطأ فيه.

Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), p. 104.

(5)

سأعود إلى مؤتمر باندونغ بشيء من الإسهاب بعد قليل. لكنّه ليس صحيحاً أنّ «الشرق بكامله»، مهما تكن الطريقة التي تُرسم بها خريطته، «قد نال استقلاله السياسي» بحلول عام 1955: الحرب الجزائرية، على سبيل المثال، كانت قد بدأت للتوّ، وكان لا يزال على فلسطين، بالغة الأهمية بالنسبة إلى كثير من الخرائط الاستشراقية، أن تنال مثل هذا «الاستقلال». لكن ما يهمّ نقاشنا الحالي هو قرْنُ سعيد كلاً من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي معاً بوصفهما «تشكيلاً جديداً للقوى الإمبراطورية». لا يواجه سعيد أيّاً من المصاعب التي يواجهها جيمسن في شأن مثل هذه التصريحات القاطعة، لأنّ الاشتراكية ليست مطروحة لديه أصلاً. ورطانة الإمبرياليين هنا مستمدة ببساطة من بعض المواقف المأوّة المعروفة، مع أنّ سعيداً نفسه أبعد ما يكون عن الانخراط في المأوّة ولذلك يأخذ الجانب القومي البحت لنظرية العالم الثالث من دون أن يهتم بجانبها الثاني الذي يعتبر الصين البلد الاشتراكي «الحق». وباختصار، فهو يدافع بالتحديد عن تلك النظرية القائلة بالتقارب الأميركي - السوفياتي التي يحرص جيمسن على النأي بنفسه عنها⁽⁶⁾.

من المشروع تماماً أن نسأل أيضاً: ما الذي جعل العالم الثالث «مسلحاً» و«متحدياً»، بحسب سعيد؟ يقول لنا سعيد في مستهلّ كتابه إنّ معظم كتاب الاستشراق كُتب في الفترة 1975-1976. كانت هناك آنذاك، وقبله بسنوات طويلة، صنوف كثيرة من الأسلحة في كثير من مناطق آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط: في فيتنام ولاوس وكمبوديا التي تحررت في تلك السنوات، وكذلك في جميع المستعمرات البرتغالية في أفريقيا الجنوبية التي تحررت أيضاً، وفي العالم العربي، عندما عبر الجيش المصري السويس في 1973، وفي أيدي الفلسطينيين، وفي أيدي المؤتمر الوطني الأفريقي لتحرير جنوب أفريقيا. وكانت تلك الأسلحة، في أغلبيتها الساحقة، أسلحة سوفياتية. قد يكون من المهل أن ننسى الآن ذلك

(6) المفارقة في مناقشة قضية «التقارب» الآن، بعد إعادات البناء التي جرت في السنوات الأخيرة، تكمن في أنّ تقارباً من نوع ما - استسلاماً، في الواقع - قد حصل، إنّما بعد التفكيك الممنهج لتلك الدولة السوفياتية التي صُوّرت في ذلك الوقت بأنها القوة العظمى الإمبريالية والأنا البديل للولايات المتحدة في منطق انطرف العالمي.

كله، في هذه الحقبة الجديدة من البيريترويكيا العالمية، لكن تردّي الذاكرة الباكر هذا في 1975-1976 يبقى أمراً مدهشاً. صحيح أن تلك النظرة التي ترى الاتحاد السوفياتي قوةً إمبريالية كانت قد غدت آنذاك واسعة الانتشار في العالم العربي، لكن من صادق عليها لم يكن منظمة التحرير الفلسطينية بل شراكة أنور السادات والعاهل السعودي.

في جميع الأحوال، يستخدم سعيد كلمة «مسلّح» كاستعارة أدبية، والسلاح الذي يلعب إليه هو القومية التي كانت في نثر جيمس الأكثر رصانة ضرباً من الميتافيزيقا أساساً. وسواء أكانت سلاحاً أم ميتافيزيقا، يبقى السؤال: قومية من هذه القومية؟

2

تمثّلت السمة اللافتة لمختلف طبعات نظرية العوالم الثلاثة في أن هذه النظرية، بخلاف جميع النظريات الحديثة المهمة في التحرر الاجتماعي - الحقوق الديمقراطية، الثورة الاشتراكية، تحرر المرأة، بل والقومية المناهضة للاستعمار ذاتها - لم تنشأ بوصفها حركة شعوب في فضاء معارض منمايز عن بنى الدولة القائمة ومعارض لها، بل نشأت، في جميع متوّعاتها الكبرى المتعاقبة، بوصفها أيديولوجية دول قائمة بالفعل، روّجها عدد منها بصورة جماعية أو واحدة منها بصورة فردية تميز نفسها من الباقي. وطرائق هذه النظرية في وضع خرائط العالم لم تَنَ تحوّل، من دون أن يكون لها مبدأ مركزي أو لبّ أساسي يعطيها قوامها النظري. والطبعتان السوفياتية والصينية من هذه النظرية كانتا معاديتين واحدهما للآخرى أشدّ العداء حيث لم تقاسما نقطة انطلاق مشتركة. ويقدر ما استحضرت نظرية العوالم الثلاثة أيديولوجية القومية المناهضة للاستعمار، فإن سمّتها الأبرز تمثّلت في مجيء هذا الاستحضار في ظرف تاريخي ومن بلدان بعينها حينما، وحيثما، كان المحتوى الثوري لتلك الأيديولوجيا المناهضة للاستعمار - أي تصفية الاستعمار - قد تحقق بالفعل. وهذا الافتقار إلى عقيدة مركزية واضحة وهذه العمومية في الموقف المناهض للاستعمار في عهد ما بعد الاستعمار أعطيا هذه النظرية طابع استدعاء أيديولوجي مفتوح النهاية كثيراً ما كان المثقفون الأفراد

أحرارًا في تفسيره على النحو الذي يرغبون، الأمر الذي عمل بدوره على جعل هذه النظرية جذابة بصورة خاصة لأولئك المثقفين الذين لا يرغبون في الانخراط في مشاريع محددة للتغيير الاجتماعي، ومع جماعات محددة تخوض غمار الممارسة السياسية، فيحتفظون باستقلاليتهم الفردية مع الإبقاء على شيء من الصلة مع الراديكالية العالمية.

كان يُقال، في معظم طبعات النظرية التي حققت رواجًا شعبيًا، إنَّ القوة الفاعلة وراء التغييرات الجوهريّة تكمن في الدولة القومية ذاتها؛ أي في الدولة القومية في المجتمعات المتأخرة تكنولوجياً وتنافسها الجماعي مع دول التشكيلات المتقدمة تكنولوجياً. وما له دلالته أنَّ النظرية برزت على وجه التحديد بعد نشوء دول البرجوازية الوطنية وتوطّد أركانها، غالبًا من خلال مزيج من قطاعات الدولة القوية والمشاريع الخاصة المعممة، في عدد من البلدان المستقلة حديثًا. وبذلك كانت عبارة عن تشكيلة أيديولوجية أعادت تعريف مناهضة الإمبريالية لا بوصفها مشروعًا اشتراكيًا تحقّقه الحركات الجماهيرية للطبقات الشعبية بل بوصفها مشروعًا تنمويًا تحقّقه دول البرجوازيات الوطنية الضعيفة في سياق المنافسة الجماعية مع دول رأس المال المتقدم القوية، الأمر الذي يُخضّع الحركات الجماهيرية للدولة البرجوازية الوطنية ويعزز المواقف التفاوضية لهذا الضرب من الدولة مع دول رأس المال المتقدم وهيئاته العامة. وهذه المنافسة القطاعية الجزئية بين رؤوس الأموال المتأخرة والمتقدمة، التي اختلفت باختلاف البلدان والمناطق، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى اختلاف التاريخ الاستعماري، هي ما صار يُدافع عنه بوصفه نواة النضال المناهض للإمبريالية، في حين راح يُنظر إلى الدولة البرجوازية الوطنية ذاتها على أنَّها ممثلة الجماهير. ما من مُنوع من منوعات النظرية قال أي شيء من هذا القبيل، بالطبع، ما يشير إلى ما تنسم به من تعمية، لكنَّ ذلك كان من بعض المناحي الحاسمة امتدادًا، في طور ما بعد الاستعمار، للسيطرة التي كانت البرجوازية الوطنية قد تمكنت من فرضها على معظم الحركات المناهضة للاستعمار في العهد الاستعماري ذاته.

مثل معظم أيديولوجيات التعمية، غالبًا ما تعتمد نظرية العوالم الثلاثة إلى

أسطرة أصولها⁽⁷⁾. فالفحوى في قول سعيد الوارد أعلاه هو أن مؤتمر باندونغ كان على نحو ما لحظة الولادة الطاهرة لهذه النظرية، وأنها، بالفعل، ضربٌ من الحكمة الشائعة المقررة. وهذا ما يجعل من الضروري توضيح بعض الأمور في ما يتعلق بلحظة الأصل تلك. كان مؤتمر باندونغ الذي عُقد في نيسان/ أبريل 1955 في مدينة باندونغ الإندونيسية، مؤتمرًا للبلدان المستقلة في آسيا وأفريقيا على وجه الحصر. واستُبعدت جنوب أفريقيا وإسرائيل لأسباب واضحة، كما استُبعدت الكوريتان أيضًا لدواعي النزاع، لكنه اشتمل على بلدان الهند الصينية وثلاث من المستعمرات الأفريقية التي لم تزل سيادتها بعد على نحو تام؛ إذ كان من المتوقع أن تنال استقلالها عما قريب. ولم يُدْعَ أي بلد من أميركا اللاتينية. ودُعيت الصين، وأدى شو إن لاي في الواقع دورًا كبيرًا جدًا، على الرغم من حقيقة أن الصين هي أكبر بلد شيوعي في العالم. وكانت هناك أيضًا باكستان (أحد المضيفين) وعدد من البلدان من هذا القبيل، على الرغم من تحالفها العسكري مع الولايات المتحدة. ولم يكن هناك الماريشال تيتو الذي سرعان ما سيرز كواحد من كبار مهندسي حركة عدم الانحياز، لأنَّ يوغوسلافيا ليست آسيوية ولا أفريقية. ولم يكن ثمة مجال في جلسات المؤتمر لمناقشة الأنشطة الفعلية للبلدان الإمبريالية لأنه مؤتمر للحكومات، كما أكد نهرو، ولا في استحسانًا عامًا. فليس من المناسب، كما قال، أن يقوم ممثلو الحكومات بمناقشة سياسات حكومات تلك الدول الأخرى التي هي أيضًا أعضاء في الأمم المتحدة؛ أما المناقشات غير الرسمية فلم يتحكم بها أحدٌ، بالطبع. ولم يكن قد استُخدِمَ حتى ذلك الحين أي من المعاني التي يُستخدم بها مصطلح العالم الثالث الآن؛ عدم الانحياز، فضاء عالمي آخر غير الرأسمالية والاشتراكية، القارات الثلاث.

(7) ما أعنيه، إذ أصف نظرية العوالم الثلاثة بأنها أيديولوجيا، ليس محو الفارق بين النظرية والأيديولوجيا، بل تأكيد الطابع الأيديولوجي الصرف لمزاعمها النظرية. فهذه النظرية تقدم معارف زائفة عن الإمبريالية لكنها مع ذلك تستمد قوتها العاطفية من تجربة الفارق بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمتأخرة والتي هي تجربة ظاهرة ومحسوسة مباشرة، ومن واقعة أن رأس المال المتقدم هو رأسمال إمبريالي. وتكمن وظيفة التعمية التي تقوم بها هذه المعارف الزائفة في إخفائها واقعة أن الإمبريالية تعمل عملها، في المجتمعات ما بعد الاستعمارية ذات السيادة، من خلال الدولة البرجوازية الوطنية ذاتها، وفي زعمها، في الوقت ذاته، أن دور الدولة البرجوازية الوطنية هو حل التناقض بين الإمبريالية وجماهير التشكيلات الخاضعة للإمبريالية لمصلحة هذه الأخيرة.

زعم ألفرد سوفي أنه سلك مصطلح «العالم الثالث» في عام 1952، على غرار مفهوم الطبقة الثالثة الفرنسية. واستُخدم المصطلح، في الصحافة الفرنسية في الأقل، قبل وقت طويل من باندونغ. هكذا كانت العبارة ابتداءً أوروبًا، ودانت بروجها إلى الإعلام الأوروبي، لكننا سوف نتجاهل هذا؛ ذلك أن تداخل خلفيات أخرى هو أكثر أهمية بكثير. فقد انتهت الحرب الكورية، واحتاجت الصين إلى تطبيع حضورها بين الدول الأفريقية والآسيوية، لا كعملاق شيوعي بل كجار. وكانت كل من الصين والهند قد برزتا في مؤتمر جنيف الذي عُقد مؤخرًا في شأن الهند الصينية، وكانت كلتاهما بحاجة إلى متددى يمكنهما أن تؤكدا فيه قيادتهما للمنطقة، بالتعاون حينًا، وبالتنافس حينًا آخر. وكانت معاهدة ماينلا قد أبرمت، ما مهد السبيل لظهور حلف جنوب شرق آسيا (SEATO) في الجوار، بينما كان يجري في غرب آسيا وضع الأساس لما سيصبح قريبًا حلف بغداد. وكانت عضوية باكستان في هذين الحلفين العسكريين الأنكلو - أميركيين المتشابهين قد أفلقت نهرو كثيرًا، وأراد أن يقيم بنية للضغط الأفروآسيوي على باكستان.

كان حلف جنوب شرق آسيا يمارس أيضًا ضغوطًا كبيرة على سوكارنو الذي كان يرأس حكومة محايدة في جوار ذلك الحلف، ولم يكن، بصرف النظر عن ميوله الشخصية، في وضع يسمح له بإعادة النظر في ذلك الحياد، نظرًا إلى الحضور الذي كان يمثلته في إندونيسيا ثاني أكبر حزب شيوعي في آسيا (بعد الصيني مباشرة). وكان زعماء الدول المجاورة (مثل تايلند والفيليبين)، ممن دُعوا أيضًا إلى المؤتمر، قد تدافعوا إلى طلب الحماية الأميركية ضد ما بدا على أنه موجة شيوعية منبعثة عن الصين وبلدان الهند الصينية التي كانت قد هزمت الفرنسيين للتو، فضلًا عن الحركات الشيوعية الضخمة في أراضيها هي ذاتها. كانت الحكومة البورمية، أيضًا، متوترة خشية أن يلتهمها جيرانها الصينيون و/أو الهنود، أو أن يجرفها تأثير الثورات في الهند الصينية. وبين الصين والهند، كان ثمة نزاع حدودي جارٍ (سيفجر في حرب دموية في عام 1962)، وبين الهند وباكستان، كانت هناك قضية كشمير (موقع معركة في عام 1948، ثم في عام 1965 و1971). لا شك في أن «مبادئ التعايش السلمي الخمسة» التي رعتها الصين والهند معًا واعتمدها المؤتمر بكاملها، كانت ذات رؤيا، لكن إعلانها بدا -

في ظلّ وقائع الشكّ المتبادل والتنافس وتهديدات الحرب الإقليمية - أشبه بالتزام غير رسمي بآلا ترحف الجيوش في الحال على جيرانها لتضمّ أراضيهم.

هذا الالتزام، التزام الحدّ الأدنى وغير الرسمي، لم يكد يقترب من الفكرة الموثّقة عن عالم ثالث موحد («الشرق» الذي يولد من جديد، والمسلّح سياسياً بقومية مشتركة، والمستعد لمقارعة الاستشراق والإمبريالية الغربية والبلشفية الإمبريالية)، على الرغم من انعقاد المؤتمر في خضم ما سيعرف باسم الحرب الباردة، وفي ظلّ تهديد محسوس بحرب عالمية ثالثة وباستخدام أسلحة ذرية أشد فتكاً بكثير من التي أسقطت على اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية. لاشكّ في أنّ رجال الدولة الكبار في المؤتمر، ولا سيما نهرو وشوان لاي، كانوا على بينة من هذا البعد الإضافي عندما احتجوا على وجود القواعد الأجنبية في المناطق الأفرو - آسيوية. ومن العناصر الرئيسة في هذا التركيز على الجانب العسكري أنّ الحرب الكورية التي انتهت للتوّ كانت قد كلفت مليون قتيل صيني، وأنّ الاتحاد السوفياتي كان قد طور قنبله الذرية والهيدروجينية، وكانت ثمة حجة قوية في الولايات المتحدة، الواقعة آنذاك في قبضة عداء هستيري للشيوعية على طريقة دالاس، للقضاء على الاتحاد السوفياتي قبل أن يصبح قوة نووية كاملة؛ وقُدّمت سيناريوات مماثلة للقضاء على الصين طوال الحرب الكورية. وكانت هذه المسائل الملحة جزءاً من تلك اللحظة السياسية التي تصوّر فيها نهرو، بلا شك، كتلة من البلدان الأفرو - آسيوية التي تضع نفسها بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي.

بما أنّ وسائل الإعلام الغربية كانت أقلّ اهتماماً بالوقائع الإقليمية وكانت تنظر إلى تلك الوقائع من منظور المزاغم السوفياتية - الأميركية، فقد كانت حريصة بشكل خاص على التقاط هذا الجانب العسكري المفرد واستحضار قسمة ثلاثية للعالم يكون فيها «العالم الثالث» عالم عدم الانحياز العسكري. وفي هذا التوصيف، كان العالم الأميركي هو الأول لا لأنّ الرأسمالية كانت متفوقة بل لأنّ تحالفاتها العسكرية المتشابكة، من الحلف الأطلسي إلى حلف جنوب شرق آسيا، كانت أكثر قوة، بمداهها العالمي الكامل؛ وكان اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية هو الثاني لأنه لم يكن لديه سوى حلف وارسو، مع قاعدة تكنولوجية

أدنى بكثير نسبيًا. وكان العالم الثالث مؤلفًا من تلك البلدان غير المتحالفة عسكريًا مع أي من الولايات المتحدة أو اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ويمكن تاليًا أن تكون قوة سلام. أمّا واقعة أن عنصر عدم الانحياز الرئيس هذا لم يلانم نصف الحكومات الممثلة في باندونغ فلم تزعج كثيرًا وسائل الإعلام، كما لم تزعج الباحثين الذين ورثوا هذا التقليد في تصوير باندونغ. ففي سياق اشتداد الحرب الباردة، قُدِّمَ هذا العالم الثالث باعتباره العالم الذي كان سيحول دون ما قيل إنه منطق الجنون العسكري المنفلت في العالمين الأول والثاني، ذلك المنطق الذي لا بد من أن يسوقهم من غير ذلك نحو حرب عالمية ثالثة.

حتى في هذا العرض الإعلامي الأولي، لم يكن لهذا التقسيم الثلاثي للعالم أي علاقة بأساليب الإنتاج، أو النظم الاجتماعية، أو حتى البنى الشعورية، على نحو ما سيتصور منظرو الأدب هذا التقسيم في وقت لاحق. كان «العالم الثالث» مجرد اسم آخر لعدم الانحياز العسكري (في وقت لاحق، حين ظهرت حركة عدم الانحياز ناضجةً كاملة وبت مصطلح «العالم الثالث» مرتبطًا بها ذلك الارتباط الدائم إلى هذا الحدّ أو ذاك، عمل حضور تيتو كواحد من قواها المحركة على إخفاء تطابقها مع غير أوروبا. كما عمل استبعاد كثير من البلدان مثل باكستان، كانت أعضاء في أحلاف أخرى، على إخفاء تطابقها مع جميع غير أوروبا؛ في حين أشار انضواء طيف كامل من البلدان من كوبا إلى المملكة العربية السعودية إلى مدى الشكلية والمرونة الذي بلغته فكرة التحالف في ذلك الحين).

هذا هو النحو الذي كانت عليه الضغوط والتشكيلات الداخلية والدولية في باندونغ، وانعكاساتها في وسائل الإعلام الغربية. ونظرًا إلى حضور هذه البنى بالغة التعقيد ضمن إشكاليات المؤتمر، على المستويات الحكومية في المقام الأول، بات للغة ذاتها طابع خاص مفرط التحديد، عتيق، شفاف تمامًا بالنسبة إلى أصحابها، ويحتاج دائمًا إلى فك مغاليقه بالنسبة إلى جميع الآخرين، بما في تلك اللغة من كلمات لا تني تتجاوز معانيها، وتصف بالزلاقة والكثامة في آن. أمّا مدى التعقيد الذي كانت عليه الضغوط في الوضع الفعلي السائد في بلد معين، وأطراف المعنى التي انطوى عليها ما بدا كأنه إعلان شفاف لعقيدة إيمانية، فيمكن أن نوضحه بالإشارة إلى نهرو وجملته بسيطة بعض الشيء نذت عنه في باندونغ.

نُقِلَ عن نهرو قوله: «نحن لا نتفق مع التعاليم الشيوعية، نحن لا نتفق مع التعاليم المناهضة للشيوعية، لأنّ كليهما تقومان على مبادئ خاطئة». ولو أردنا أن نقرأ جملة من هذا النوع بطريقة النقد الجديد، حيث الإفراط في الإعلاء من قيمة السطح اللفظي وفصل الجملة عن نظام المنطوقات وسلسلة السياقات السياسية التي تنتمي إليها، فسوف يمكن تمامًا أن نقرأ فيها المعنى الدقيق الذي ينقله سعيد في جملة عن «الشرق» الذي وُلِدَ من جديد بوصفه عالمًا ثالثًا والذي يؤكد ذاته قبالة التشكيل الجديد المكوّن من اثنين من القوى الإمبراطورية. لكن من هي تلك الـ «نحن» في جملة نهرو؟ هذا يحتاج إلى بعض التفكيك، لأنّ نهرو كان بلا شك الشخصية الأبرز في المؤتمر، ومع ذلك فإنّ من الأفضل أن نتذكر، قبل أن نخطئ في اعتبار هذه الـ «نحن» تمثّل المؤتمر ذاته، وتاليًا عموم العالم الثالث، أنّ شو إن لاي شغل مكانة بارزة مساوية تقريبًا وأنّ كلامًا من ذاك النوع («التعاليم الشيوعية تقوم على مبادئ خاطئة») ما كان ليمثله. وبالطبع، كان نهرو أول من شدّد على حقيقة أنّ المؤتمر كان مؤتمر حكومات. بعبارة أخرى، جملة نهرو هي جملة حكومية. والـ «نحن» هي، في المقام الأول، حكومة الهند. وهي تفترض، في هذه الحالة الأولى، أنّها تتكلم نيابة عن الهند كلّها، والحكومة، بعبارة أخرى، تزعم أنّها الأمة.

سوف آتي في الحال إلى المعاني المتعددة لهذه الجملة كما نطقها الـ «نحن» التي تدّعي تطابقًا تامًا بين الحكومة والأمة. لكن ما يخفيه التأكيد الحكومي هو حالة ثانية من حالات هذه الـ «نحن»، هي نهرو بوصفه رئيسًا لحزب المؤتمر الهندي، ذلك الحزب السياسي الواحد بين أحزاب هندية أخرى، والذي يمثّل موقفًا سياسيًا واحدًا بين مواقف أخرى، وسرعان ما سيواجه انتخابات في الولايتين المنشأتين حديثًا، أندرا (في وقت لاحق من العام ذاته) ثم كيرالا (بعد ذلك بعامين، في عام 1957)، حيث كان من المتوقع أن يفوز الحزب الشيوعي الهندي وأن يخسر حزب المؤتمر. في هذه الحالة الثانية للضمير ذاته، يخاطب نهرو ناخبي هاتين الولايتين داخل الهند، من المنصة الأهم لمؤتمر دولي - حيث وسائل الإعلام

التي أنت لتصور هذا المؤتمر بوصفه الميلاد المجيد لـ «العالم الثالث» - مشدداً على التقارب بين حزب المؤتمر والحكومة والأمة على أيديولوجيا واحدة: «نحن لا نتفق مع التعاليم الشيوعية... مبادئ خاطئة»؛ وهذا يعني أن التصويت لمصلحة الحزب الشيوعي الهندي هو في الواقع نشاط مناهض للأمة. لكنه يخاطب الحزب الشيوعي ذاته أيضاً، ولو بصورة جانبية إلى حد بعيد، معارفاً ومُطَمِّناً في الوقت ذاته أنه لن يبلغ حد الانضمام إلى المعسكر الأمريكي («التعاليم المناهضة للشيوعية» خاطئة أيضاً، كما يقول نهرو؛ وكان أ. ك. غوبالان، العضو البارز في الحزب الشيوعي، قد زاره قبل المؤتمر مباشرة ليؤكد له أن الحزب، على الرغم من النزاعات المريرة داخل البلاد، يدعم سياسته في عدم الانحياز). لكنه يخاطب، قبل كل أحد آخر، كتلة الناخبين الواقعة بين حزب المؤتمر والحزب الشيوعي، تلك الكتلة التي يتقفها في شأن زيف الشيوعية - وبهذا المعنى يكون كلامه تربوياً، ويصدر محتملاً بالسلطة الكاملة لمؤتمر دولي، يحضره شو إن لاي - لكنه يحترم مناهضتها للإمبريالية، كيلا يخسرهما تماماً (ومن هنا الابتعاد المتعمد عن «التعاليم المناهضة للشيوعية» أيضاً، وهي عبارة تعني ببساطة، في هذا المقام، المعسكر الأمريكي والأخوين دالاس والمكاريث وحلف جنوب شرق آسيا وحلف بغداد. ويخاطب نهرو في الوقت ذاته الجناح اليميني في حزبه، ذلك الجناح الذي كان قد أزعجه كثيراً انطلاق المساعدات السوفياتية الضخمة للهند قبل شهرين فحسب، في شباط 1955. وببساطة، فإن المقصود بنصف الجملة التي تكشف زيف «التعاليم الشيوعية» هو أن العلاقات الوثيقة دولة لدولة مع الاتحاد السوفياتي ودعوة الصين إلى المؤتمر، على الرغم من الاعتراضات الصريحة لكل من بريطانيا والولايات المتحدة، لا تعني أي تنازلات للحزب الشيوعي الهندي، بل تعني العكس تماماً، كما سنرى.

لكن تلك الالتفاتة نحو الاتحاد السوفياتي كانت حديثة العهد جداً، جداً؛ إذ أمضى نهرو السنوات القليلة الأولى بعد الاستقلال ساعياً إلى التحالف مع الكتلة الأنكلو - أميركية، وكان ثقة بعضي الخشية في البلاد من أنه قد يعود إلى هذا الموقف في أي وقت، كما فعل حقاً أثناء سفارة غالبرايت، أيام كينيدي؛ وما كان مقصوداً بتنصله من «التعاليم المناهضة للشيوعية» هو التخفيف من هذه الخشية.

ويُظهر تركيب الجملة التي تخاطب الأمة من منتدى دولي أنَّ الأمة ذاتها مثقلة بالتزاعات على نحو واضح؛ وأنَّ الكلام الوحيد الذي يدعي الصدق ويطمح إلى أن يخاطب هذه الأمة ويكون من أجلها لا بدَّ له من أن يوازن عباراته، في الأقل. (في النهاية، فاز حزب المؤتمر في ولاية أندرا بعد شهرين بهامش أوسع بكثير مما أمكن حتى لنهرو أن يتوقعه، لكن الشيوعيين فازوا في ولاية كيرالا في عام 1957، وأقاموا أول حكومة ليست لحزب المؤتمر في الهند المستقلة وأول حكومة شيوعية منتخبة في أيِّ مكان في العالم. وحساب العوامل الانتخابية الكامنة وراء تلك الخسائر والمكاسب هو حساب معقد بالفعل، لكن نامودريباد الذي تولَّى منصب رئيس الوزراء في ولاية كيرالا، يشير إلى أنَّ البريق الذي كسا نهرو في مؤتمر باندونج كان عاملاً مهماً في انتخابات أندرا التي تلت مباشرة، لا في انتخابات كيرالا بعد ذلك بعامين⁽⁸⁾).

لكنني أشرتُ أعلاه أيضًا إلى ازدواج في صوت تلك الجملة، إذ صدر عن رئيس أكبر حزب في الانقسامات السياسية داخل البلد في الوقت الذي كان أيضًا يخاطب العالم بوصفه الصوت الموحد لدولة قومية موحدة الهوية. ومن الأكيد أنَّ الوضع الدولي الذي نُطِقَ فيه بهذه الجملة لم يكن خارجيًا بالنسبة إلى معناها. ويمكن بهذا الصدد أن نأخذ مسألة الصين أولاً، حيث كان حضور شو إن لاي في المؤتمر ذلك الحضور الرئيس الآخر، وحيث تحضر الصين في الجملة ذاتها في الصيغة التعليمية المميزة، «التعاليم الشيوعية». وبخبرنا مؤلف سيرة نهرو المتعصب لهذا الأخير⁽⁹⁾ أنَّه حين سيطر الشيوعيون على السلطة في بيجين بعد عامين فحسب من استقلال الهند، انصبَّ تفكير نهرو على الحدود الصينية الهندية، وأوعز إلى دبلوماسيه أن يقيموا «صداقة محترمة». وخلال الأزمة الكورية في السنة التالية، قبلت الحكومة الهندية كلا القرارين الرئيسيين الصادرين عن مجلس

E. M. S. Nambudiripad, *Nehru: Ideology and Practice* (New Delhi: National Book Centre, (8) 1988), pp. 246-252.

(9) يمكن التحقق من الوقائع التي نذكرها عن نهرو في هذه الفقرة والفقرات التي تليها بالعودة إلى الأجزاء الأربعة من: Servepalli Gopal, *Jawaharlal Nehru: A Biography* (New Delhi: Oxford University Press, 1979).

يُنظر على نحو خاص الجزء الثاني المخصص للفترة الحاسمة 1947-1956.

الامن في 25 و 27 حزيران/ يونيو 1950 اللذين مهّدا الطريق أمام الغزو الأمريكي الذي تخفّى بحجاب رقيق كقوة تابعة للأمم المتحدة. وحين راحت الولايات المتحدة تسمى وراء وحدات عسكرية من دول أخرى لإضفاء مظهر دولي على الغزو الأمريكي، أوعز نهرو إلى سفيره بأن يؤكد للأميركيين أن «الدعم الأخلاقي» الذي تقدّمه الهند يعادل كثيرًا من الوحدات التي تقدّمها بلدان أقل شأنًا. ولم يُشعر بحياد الهند وبشيء من شراكتها مع الصين إلا مع دور الوساطة الذي قامت به نحو نهاية الحرب الكورية، وما لحق به من تعاون صيني هندي خلال مؤتمر جنيف حول الهند الصينية. وحين التقى نهرو مع شو إن لاي في تشرين الأول/ نوفمبر 1954، لاحظ الأخير أن الخرائط الموجودة ليست بالدقة المطلوبة لأن كثيرًا من الحدود الصينية الهندية لم يتم ترسيمها، الأمر الذي ردّ عليه نهرو، بأدب، بأنه ما من سبب يدعو للقلق لأن الجميع يعرفون أين الحدود. وجرى تلافى الموضوع، لكن التباين الكبير بين هذين الموقفين كان واضحًا بما فيه الكفاية والتوتر بقي على حاله - وصولًا إلى باندونغ، حيث كان أحد معاني تلك الجملة أن الصداقة البادية بين الصين والهند لا ينبغي أن تؤخذ من دون تمحيص، كما لو أنها تحالف دائم بين هذين البلدين الآسيويين العظمين (ليس ثمة هنا «شرق» موحد، يولد من جديد).

كان أمر الاتحاد السوفياتي أكثر تعقيدًا بكثير خلال تلك الأشهر ذاتها. عُقد المؤتمر في نيسان/ أبريل، وكانت معونة سوفياتية ضخمة قد بدأت، كما ذكرت أعلاه، في شباط/ فبراير من ذلك العام (مشروع مصنع للصلب بطاقة إنتاجية تبلغ مليون طن سنويًا)، ثم زار نهرو الاتحاد السوفياتي في حزيران/ يونيو، وجاء كل من خروشف وبولغانين إلى الهند في ذلك الشتاء، وبلغت رحلتها ذروتها في كلكتوتا، حيث خرج مليونًا شخصًا لتحيتهما. لم تكن وتيرة التقارب وحجمه بالمتوقعين، ولم تكن شوارع كلكتوتا تحت سيطرة نهرو، ودفعت الأحداث على الصعيدين الوطني والدولي نهرو إلى أن يرغب في تطبيع العلاقات بين البلدين بلا شك⁽¹⁰⁾. ونحو نهاية

(10) سوف تعود إلى البعد الأمريكي في الحال. وفي داخل الهند، كان خط الهجوم المباشر الذي اختطه الأمين العام للحزب الشيوعي الهندي رانديف قد تراجع، وصار طور انتفاضة تيلينجانا العسكري من الماضي، وبات الحزب الشيوعي الهندي مستعدًا للتحوّل إلى معارضة برلمانية في المقام الأول، وكانت لدى نهرو أسباب كثيرة جدًا لتشجيع تلك العملية. أمّا دوليًا، فكان ثمة تغيير عيني في سياسات الاتحاد =

تلك الزيارة، في كانون الأول/ ديسمبر، انتزع من فريق خروشوف - بولغانين تأكيداً صريحاً بأن الاتحاد السوفياتي لن يقدم أي مساعدة مالية للحزب الشيوعي الهندي ولن يقيم معه أي صلات مهمة، وأن تعامل نهرو مع الحزب، إن خيراً أم شراً، لن يكون له أثر على العلاقات الهندية - السوفياتية. والجملية المذكورة أعلاه تقع، إذا جاز التعبير، بين مصنع الصلب والمليونيين اللذين رحبا بالقائدين السوفياتيين؛ وهي تستبق الزيارة، وتحدد معناها مقدماً. وبقدر ما جرى رسم حدود مجالات التعاون والنأي مع الصين والاتحاد السوفياتي، كانت تلك الحدود ذاتها محلّ تمحيص بلدان حلف جنوب شرق آسيا، وبورما، وبريطانيا، والولايات المتحدة.

أين يكمن التوافق، إذًا، بين باندونغ وعهد نهرو كأول رئيس وزراء للهند المستقلة؟ لقد حجت سلطته اللاحقة حقيقة أن نهرو جاء لاحتلال هذا المنصب من حالة ضعف شديد، ولأن غاندي اختاره ليس غير. كان حزب المؤتمر في قبضة باتيل، وهي حقيقة أظهرها باتيل لاحقاً من خلال انتخاب بارشوتام داس تاندون رئيساً للحزب على الرغم من معارضة نهرو المعلنة، ووصف نهرو تلك الانتخابات بأنها «صفعة في وجهي». في تلك الظروف، كان اغتيال غاندي في كانون الثاني/ يناير 1948 ضربة شخصية له، ولم يؤمن صدارته الوطيدة داخل حزب المؤتمر سوى موت باتيل في كانون الأول/ ديسمبر 1950. وليس من الواضح تمامًا، في الوقت ذاته، لماذا أصرّ نهرو على إبقاء مونتابان حاكمًا عامًا وعلى الاحتفاظ بقيادة القوات البريطانية. من بين زعماء حزب المؤتمر جميعًا، كان نهرو هو الوحيد الذي وجده مونتابان لائقًا، ونحن نعلم أن نهرو اعتمد على صداقة هذا الأخير وتُضحيه قبل الاستقلال وبعده. ولعلّ رئيسًا للوزراء ضعيفًا كان يستخدم حاكمًا بريطانيًا عامًا كي يقي نفسه من أغلبية حزبه. وما يجب تأكيده هو أن هذا بمجمله كان متسقًا تمامًا مع ثقافة نهرو الشخصية ورؤيته البدئية لعلاقات الهند الدولية بعد الاستقلال.

= السوفياتي والصين اللذان كانا على استعداد الآن لتعاون واسع وبعيد الأمد مع دول عدم الانحياز بصرف النظر عن سياساتها الداخلية. وبات يُنظر الآن إلى حكومة نهرو التي سبق نبأها بوصفها عملية للإمبريالية، على أنها حليف محتل في حلف دولي تقدمي. وكان جزء من انعطاف نهرو يسارًا في هذا الوقت استجابة لهذه التحولات المحلية والدولية.

بعد راديكاليته الشهيرة بين عامي 1933 و1936⁽¹¹⁾، تحوّل نهرو مرّة أخرى إلى نوع فابيّ⁽¹²⁾ جدًّا من الاشتراكية، راح يزداد تطييعًا بمرور السنوات، حتى إنّ مزيج قطاع الدولة والقطاع الخاص الذي خططت له لجان التخطيط في حزب المؤتمر بتوجيه منه لاقى الدعم الكامل والصريح من البرجوازية الهندية. وكان في تصوّره للهند المستقلة ثمة تعاون وثيق مع الكتلة الأنكلو - أميركية، وظلّ يأمل في الدعم الأميركي حتى عام 1950 في الأقلّ، حين خيّب أمله التفضيل الأميركي المتواصل لباكستان والجهد الأميركي لجعل لياقت علي خان، رئيس وزراء باكستان، زعيمًا آسيويًا بديلًا. وعندما اقترح رادا كريشنان، سفير الهند لدى الاتحاد السوفياتي (الذي سبّره لاحقًا كرئيس للجمهورية)، معاهدة صداقة بين البلدين، رفض نهرو، خوفًا من الإساءة إلى الأميركيين، ودفع الهند بدلًا من ذلك إلى الانضمام إلى الكومنولث البريطاني المُعاد بناؤه، في نيسان/ أبريل 1949، بل وقبّل أن يكون الملك «رئيسًا» للكومنولث، مكرّسًا نفسه للكتلة الأنكلو - أميركية ومستخفًا بالاعتراضات الشديدة التي صدرت لا عن الشيوعيين فحسب بل حتى عن اشتراكيين مثل جابيراكاش نارايان. وتشير الدلائل إلى أنّ التعنّت الأميركي، أيام وقوع أميركا في قبضة المكارثيّة ثم عمومًا في قبضة ذلك الصنف الدالاسي النيكوني من اليمين المتطرف، هو ما لوى يد نهرو. ولو كانت هناك إدارة أميركية ليبرالية مهما يكن ضعفها، لكان من المحتمل أن يصل نهرو معها إلى علاقة تعاون وثيق، كما حدث لدى فوز جون كينيدي في عام 1960، حين وصل غالبرايت إلى الهند سفيرًا، وحظي على الفور بمكانة فخريّة سواء في المشورات الشخصية أم في الاستشارات المتعلقة بالياسة الاقتصادية. تمثّلت المعضلة، بعبارة أخرى،

(11) يُنظر تناوّل مختصر لتلك الفترة الراديكالية العابرة في: Bipan Chandra, «Jawaharlal Nehru and the Capitalist Class, 1936», *Nationalism and Colonialism in Modern India* (New Delhi: Orient Longman, 1979).

كانت المقالة ذاتها قد نُشرت في: *Economic and Political Weekly*, vol. X, nos. 33-35 (August 1975). بالطبع، فقد تراجع البروفيسور شاندرّا عن تأويله الباكر لهذا الطور واستبدل به خلاصة تفرّظ مبررة نهرو في عمله اللاحق: *Jawaharlal Nehru in Historical Perspective*, D. D. Khasnani Memorial Lectures (Bombay University of Bombay, Department of History, 1989).

(12) الفابيّ، نسبةً إلى الجمعية الفابية (Fabian Society)، وهي منظمة اشتراكية بريطانية ترمي إلى تحقيق مبادئ الاشتراكية الديمقراطية من خلال الجهد التدريجي الإصلاحي لا من خلال الثورة. (المترجم)

في أنَّ الكتلة الأنكلو - أميركية لم تكن راغبة في تقبّل وقائع السيادة الهندية، والتطلعات التي انبعثت مباشرة من حجم البلد وبرجوازيته المتطورة نسبيًا التي راحت تطالب بمساحة لشيء من النمو المستقل، أو القيود التي وضعها حجم اليسار على خيارات نهرو.

ثبت أنَّ تضافر مثل هذه العناصر كان حاسمًا بالنسبة إلى انعطافة نهرو المحسوبة يسارًا بعد انتخابات عام 1952. عندها، رُفِعَ الحظر عن الحزب الشيوعي وبرز كثنائي أكبر حزب في البرلمان، يليه الحزب الاشتراكي في المرتبة الثالثة. ولم يحصل حزب المؤتمر ذاته إلا على أقلّ من نصف أصوات المقترعين في ذلك العام، حين ألقى رحيل غاندي وباتيل على عاتق نهرو كامل مسؤولية الحزب وبيات في وضع يسمح له بالمطالبة بقيادة الإرث الوطني قيادة لا يتحداها أحد. ولقد أغضب خروج الاشتراكيين من حزب المؤتمر في عام 1948 نهرو كثيرًا، وأغلقت نتائجهم الجيدة نسبيًا في الانتخابات إمكانية عودتهم. وكانت خشية نهرو أن يوسّع الشيوعيون والاشتراكيون قاعدتهم الانتخابيتين توسعة كبيرة في السنوات الخمس التالية، في الوقت الذي يمكن أن ينجذب كثير من العناصر اليمينية في حزبه إلى حزب جان سانغ الذي أُسّس حديثًا، حيث يغدو محتملًا ألا يحصل حزب المؤتمر على ما يكفي من المقاعد البرلمانية اللازمة حتى لتشكيل حكومة.

بعد صدور الأميركيين، ومفاجأة النتائج الانتخابية اللافتة التي حققها اليسار في أول انتخابات هندية على أساس الاقتراع العام، والقتال من أجل المحافظة على أغلبية في البرلمان، اتخذ نهرو القرار الجريء بالتوجّه يسارًا بالاستيلاء على كامل برنامج الحزب الاشتراكي، مع وجود سلطة الدولة تحت إمرته لتنفيذ جزء في الأقلّ من ذلك البرنامج؛ حيث يتضح نطاق هذا التحول إلى اليسار بالمقارنة بين الوثائق التحضيرية للخطة الخمسية الثانية التي وضعت بعد انتخابات عام 1952 والخطة الخمسية الأولى التي وضعت قبل تلك الانتخابات. كانت تلك استراتيجية محسوبة على نحو مدهش. وكانت للاشتراكيين الآن الحرية في أن ينضموا إليه أو يهْمُوا. حتى الشيوعيين باتوا في ورطة. كانت قاعدتهم الجماهيرية قد تحطمت

خلال قمع انتفاضات 1948-1951، ولم تترك لهم هزيمة حركة الفلاحين في تيلينجانا سوى أقلّ الخيارات خارج الصيغة البرلمانية. وكونهم استعادوا جزءاً من تلك القاعدة الجماهيرية في المنافسات الانتخابية والعمل النقابي القانوني وتعبئة الفلاحين السلمية، لم يكن بمقدورهم الآن أن يظهروا كمعارضين لرئيس الوزراء الذي كان هو نفسه يتجه يساراً، وإلا اتهموا بالتطرف الدائم؛ لكنهم من دون مثل هذه المعارضة ما كانوا ليأملوا توسيع قاعدتهم فعلياً. على الصعيد الدولي، بلغ التعتت الأميركي حداً جعل نهرو يحسّ بأنه لن يفقد الشيء الكثير إذا ما اقترب من الاتحاد السوفياتي وأقام عروضاً جماهيرية للأخوة الصينية الهندية. كان باندونغ الذي جاء بالضبط بين انتخابات عام 1952 وانتخابات عام 1957، جزءاً من إعادة الاصطفاف المحلية والدولية هذه، وعمل على دفع نهرو من رئاسة وزراء محاصرة إلى مكانة زعيم عالمي، لا يضاهيه في قارتي أفريقيا وآسيا سوى شو إن لاي. محلياً، الخطة الخمسية الثانية هي التي اجتذبت معظم الإنتلجنسيا المدنية وضمنت له قاعدة شعبية أكبر من أي وقت مضى. وكما كان قد حسب، فاز بأوسع تفويض انتخابي في عام 1957، على الرغم من خسارته ولاية كيرالا. وسوف يبقى حزب المؤتمر مهيمناً على مدى السنوات العشرين المقبلة وأكثر. وحين أقام نهرو سلامه مع أميركا بعد نحو ثلاث سنوات، في بداية عهد كينيدي، وحين ألقى بآلاف الشيوعيين في السجون بعد الحرب الصينية - الهندية، لم يترك ذلك أي أثر في تلك الهيمنة.

لم تكن باندونغ، إذاً، خطوة منطقية نبعت مباشرة من قومية عالمثالية معيّنة، بل اكتنفتها، بالنسبة إلى نهرو، صنوفٌ قُسرٌ معينة، داخلية وخارجية على السواء. وطبيعي أن يكون القادة الآخرون قد جلبوا إلى باندونغ صنوف قسرهم الخاصة المعقدة بالمثل، لكننا لن نشير إليها هنا إلا في خطوطها العريضة. كان سوكارنو، على سبيل المثال، يقف على رأس حكومة قومية قبالة ما كان، خارج الصين والاتحاد السوفياتي، أكبر حزب شيوعي في العالم، وهو حزب ماوي على نحو عميق. وكان إعلان شو إن لاي شراكة مع القومية الإندونيسية على الطريقة السوكارنوية وما أعقب ذلك من إشادة بـ «سلام» لا تمايز فيه بمثابة إشارة إلى طريق سلمي للشيوعية الإندونيسية وإلى جبهة موحّدة مع سوكارنو: الأمر الذي

ساهم، بالطبع، في أكبر حمام دم يتعرض له الشيوعيون في أي انقلاب عسكري في التاريخ. لقد أدى عامل التوجيه الصيني وما ترتب عليه من اعتماد كامل على سوكارنو إلى تجاهل الحزب الشيوعي الإندونيسي إمكانية الانقلاب حتى وهي أمام عيونهم. في النهاية، اكتسح الانقلاب سوكارنو نفسه، مع نحو نصف مليون من الشيوعيين. وكان من بين المرامي المهمة لانقلاب جمال عبد الناصر أيضًا، وما تلاه من نقلات مناهضة للبريطانيين، استباق احتمال ثورة شيوعية من اليسار، إلى جانب تحييد الإخوان المسلمين في اليمن. وحين جاء عبد الناصر إلى باندونغ، بعد عام واحد فقط من توطيد سلطته في مصر، كان في أمس الحاجة إلى حضور دولي وكتلة تدعّمه في مواجهته البريطانيين على السويس بعد عام، تلك المواجهة التي ستفضي إلى تأميم القناة، والعدوان الثلاثي على مصر، وبناء السدّ العالي، ومجمع الحديد والصلب في حلوان بعون سوفياتي، وارتفاع عبد الناصر إلى حالٍ منيع من الهيمنة في المياسة القومية العربية على مدى الخمس عشرة سنة التالية؛ تلك السنوات الذهبية للقومية الناصرية في أواخر خمسينات القرن العشرين، والتي هي أيضًا سنوات تحطيم الحزب الشيوعي المصري بوحشية تفوق الوصف. لم يكن باندونغ منبث الصلة بمقتضيات الزعماء الأساسيين الذين شاركوا فيه. تمكّن نهرو من الحيلولة دون اكتساحه مثل سوكارنو، وكان أكثر حذقًا من عبد الناصر، وأقلّ وحشية بكثير. لكن ثلاثتهم جاءوا إلى باندونغ بأجندات متميزة صادف أن تداخلت، الأمد القصير

4

هذا ما كانت عليه البدايات في مصر وإندونيسيا والهند. وتحول مصطلح «العالم الثالث» إلى صيغة إعلامية حتى قبل أن تنطلق حركة عدم الانحياز تمام الانطلاق. ولكن، سرعان ما أسبغ الاتحاد السوفياتي على هذه التسمية محتوى نظريًا مختلفًا كثيرًا، إذ خضع تصوّر السوفيات لذاتهم إلى إعادة تحديد في أعقاب المؤتمر العشرين للحزب. وقيل عندئذ إن التناقض الرئيس ليس بين رأس المال والعمل، ولا بين نظامي الإنتاج الرأسمالي والاشتراكي، بل بين النظام الاشتراكي والرأسمالي للدول، على نحو ما يتكثف في التنافس بين الولايات المتحدة واتحاد

الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية. وهذه أطروحة تحافظ بصورة أساسية على الفكرة السالينية القائلة إنَّ الدفاع عن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، بوصفه أول بلد اشتراكي، هو الشكل الأساس للصراع الطبقي على النطاق العالمي؛ ومن أجل هذه الفكرة أيضًا، دفعت الشيوعية الهندية ثمنًا باهظًا، خلال «حركة اتركوا الهند» وعلى مدى عقد أو أكثر بعد ذلك. لكن هذه الفكرة السالينية خضعت بعد عام 1956 لتعقيدات عدة.

أولًا، برزت إلى الوجود بعد الحرب العالمية الثانية منظومة من الدول الاشتراكية؛ وقيل عندئذٍ إنَّ هذا النظام سينافس النظام الرأسمالي ويطيحه في النهاية. ثانيًا، كان اختراع الأسلحة الذرية (ثم النووية الحرارية) قد جعل الحرب بين النظامين أمرًا مستحيلًا، وبات على المنافسة أن تكون سلمية. ثالثًا، برز إلى الوجود عدد كبير من الدول المستقلة خلال سنوات ما بعد الحرب ذاتها، في آسيا وعلى نحو متزايد في أفريقيا أيضًا، وكان الرأي آنه لو أمكن دفع هذه الدول المتخلفة إنما ذات السيادة إلى التحالف لا مع الولايات المتحدة بل مع الاتحاد السوفياتي - إن لم يكن عسكريًا، فاقتصاديًا في الأقل - لأمكن تحويل توازن القوى الاقتصادية العالمي في مصلحة الدول الاشتراكية، ولأمكن القضاء تدريجيًا على الرأسمالية باعتبارها خصمًا، من خلال التنافس السلمي. ولذلك كانت مهمة الطبقات العاملة في هذه البلدان المستقلة حديثًا هي الضغط على دول البرجوازية الوطنية كي تبقى محايدة عسكريًا بين الكتلتين وتندمج اقتصاديًا في نظام الدول الاشتراكية بدلًا من نظام الدول الرأسمالية. ولم يكن على الطبقات العاملة، داخليًا، أن تحمل السلاح، حيثما يمكن ذلك، إلا ضد السلطات الاستعمارية المتبقية، وحيث تتدخل الإمبريالية عسكريًا، كحدٍّ أقصى. أمَّا بالنسبة إلى الباقي، فالنضال من أجل الاشتراكية يجب أن يكون سلميًّا، من خلال البرلمانات حيثما تكون متاحة.

الأمر الرئيس في كلِّ هذا هو أنَّ الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية يجب أن يُخاض (سلميًا) بين العالم الأول (الرأسمالي) والعالم الثاني (الاشتراكي)، وأنَّ الطابع التقدمي لأيِّ نظام في العالم الثالث (الذي يصعب توصيفه) إنما تحدده طبيعة سياسته الخارجية وعلاقاته الخارجية. فإذا ما بقي غير منحاز عسكريًا ووسَّع علاقاته الاقتصادية مع الدول الاشتراكية، يمكن أن يُسمَّى عندئذٍ ديمقراطية

وطنية (دولة «تقدمية» تقوم على وطنية البرجوازية الوطنية، باعتبارها متميزة عن الديمقراطية الشعبية، حيث يكون حزب شيوعي في السلطة أصلاً)، في حين يمكن لقطاع الدولة المتوسع أن يطلق هذا النظام على طريق الاشتراكية، من خلال التطور «اللا رأسمالي». وغالباً ما قيل إنَّ هند نهرو توشك على الانطلاق في هذا التطور «اللا رأسمالي» الذي يتداخل على نحو مُحكَّم مع وصف نهرو لاقتصاده المخطط بأنه «اشتراكي»، مع التوازن بين احتكار الدولة والمشروع الخاص (الذي هو ذاته احتكاري في معظم الأحيان). بعبارة أخرى، لم يكن العالم الثالث تقدماً على نحو موحد ومتجانس، لكن بمقدور أيّ دولة من دوله أن تختار أن تصبح كذلك، بغض النظر عن بنيتها الداخلية، باختيارها سياسةً خارجيةً وطنية، أي مؤيدة للسوفيات.

لكنَّ الهية الحقيقية لنظرية العوالم الثلاثة لم تأت إلا مع الثورة الثقافية الصينية، عندما خضع تعريف العالم لتجديد شامل. عندئذٍ لم يعد العالم الأول يشتمل إلا على الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، القوتان الإمبراطوريتان الخطرتان بالقدر ذاته. وبات العالم الثاني مؤلفاً من البلدان الصناعية الأخرى التي قيل إنها حلفاء محتملون في الكفاح ضد الإمبرياليين اللتين صارتا تُدعيان الآن بالقوتين العظميين. أما العالم الثالث فمؤلف من البلدان الزراعية والفقيرة بالدرجة الأولى والتي باتت تشكل «الريف» ومُقدَّر لها أن تحاصر «المدن» وتدكها: أي الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. ومما له دلالة أنَّ مكان الصين كان من جديد في العالم الثالث. وفي مرحلة لاحقة، سوف يُعلن، بالطبع، أنَّ الاتحاد السوفياتي «فاشي»، الأمر الذي يتركه وحده كما يبدو، في فئة ليس فيها إله، مع صيرورة الولايات المتحدة حليفاً في النضال ضد الفاشية. ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ الطبعة التي استولت على معظم المخيلة الراديكالية في السنوات اللاحقة لم تكن الطبعة السوفياتية من هذه النظرية، بحقائقه الجزئية وتقلباتها الانتهازية، بل الطبعة الصينية التي حققت أوسع رواج عالمي، بكلِّ ما فيها من صنوف العداء للشيوعية وقد انتحلت شكل العداء للسوفيات، بل وبكلِّ ما فيها من أشكال الأيديولوجيا الماوية العجيبة التي سيطرت على أقسام واسعة من الراديكاليين الجامعين منذ أواخر ستينيات القرن العشرين.

قد يشعر بعضنا الآن بحرج من هذا التلخيص الحاد للتاريخ الحديث. فالماوية، في النهاية، ليست شيئاً خارجياً تماماً بالنسبة إلى الممارسات والجدالات التي شكّلت أجزاء كبيرة من ثقافتنا السياسية على مدى العقدين الماضيين. وما يدفع الذين كبروا منا في أواخر ستينيات القرن العشرين أو أوائل سبعينياته إلى تفهم ما قبل تاريخ تشكّلنا الفكري والإيديولوجي هذا هو أنّه وهنا مفردات وأساليب في التفكير عالمية الانتشار، هي جزء كبير مما يمكن أن نسمّيه الفهم الشائع اليساري الحديث، إذ كنّا نستوعب ذلك كله على نحو يومي، من دون أن نفكر به. صحيح أنّ ذلك لم يستولي علينا جميعاً بالقدر ذاته، لكن بعض عناصره في الأقل - بعض منوّعات نظرية العوالم الثلاثة، في صيغها الماوية غالباً - باتت محفورة، على الرغم منّا في بعض الأحيان، في اللاوعي السياسي لكلّ ما نكتبه، ونفكر به، ونقوله عن توزّع القوى والثقافات العالمي.

بعبارة أخرى، ليس مصطلح «العالم الثالث» مجرد مقولة وصفية تعيّن موقعاً جغرافياً أو علاقةً محددةً مع الإمبريالية وحدها. فهو يحمل في داخله طبقات متناقضة من المعنى والغرض السياسي. وهو في تصوّر أنصاره القوميين الكبار - نهرو وعبد الناصر وسوكارنو - مرتبطٌ ذلك الارتباط الذي لا انفصام فيه باحتواء الشيوعية واقتصاد «مختلط» يضمّ القطاعين الرأسماليين الخاص والحكومي. وهو في المنوّع السوفيياتي منه، ذو أهمية عملية تتمثّل باستحسان مثل هذه الأنظمة على وجه التحديد - كالنظام الناصري - بغض النظر عن سياساتها الداخلية تجاه الطبقات العاملة أو الأحزاب والمنظمات اليسارية، ما دامت متحالفةً مع الاتحاد السوفيياتي دولياً وفيها قطاعات حكومية كبيرة. أمّا في الطبعة الماوية، فتتطوي الافتراضات الأصلية لهذا المصطلح على قدر كبير من النأي - أي على عالم من الاختلاف - عن تلك البلدان الأخرى التي ربما تكون قد نشدت هي أيضاً مستقبلاً اشتراكياً، وبُنيت، فيما قبل تاريخ هذا المصطلح، بوصفها (أ) كتلة عسكرية تعرض للخطر وجود الجنس البشري ذاته؛ و(ب) نظاماً إمبراطورياً، يقود فيه الاتحاد السوفيياتي حشداً من المستعمرات، من أوروبا الشرقية إلى كوبا إلى فيتنام؛ و(ج) ضرباً من الفاشية.

يفترض هذا المصطلح أيضًا - في اثنين من منوعاته، هما الماوي والقومي المباشر - أن «العالم الثالث»، بتشكيلاته الدولية والطبقية القائمة، وبصرف النظر عن تشوهات هذه التشكيلات، هو بديل فعلي. وفي الحقيقة محلّ للمقاومة - عالمٌ بحدّ ذاته، وشيء يجب الحفاظ عليه وتعزيزه - ضد تعديلات العالمين الآخرين. وما اعتبره مروج هذا المصطلح - حتى في منوعاته السوفياتية ما بعد المؤتمر العشرين - أيديولوجية العالم الثالث الحاسمة والضرورية والدائمة لم يكن الاشتراكية بل القومية. (ثمة، بالطبع، استخدام آخر لهذا المصطلح لا يطلق أيّ مزاعم نظرية ويكتفي بتطبيق تسمية «العالم الثالث» على ما يُسمّى البلدان النامية، من كوبا إلى المملكة العربية السعودية ومن الصين إلى تشاد. وهذا استخدام جدالي، مسألة لغة مشتركة فحسب، وكثيرًا ما استخدمه أنا أيضًا بهذا المعنى). لكن صعوبة استخدام مصطلح «العالم الثالث» هذا، بوصفه مقولة نظرية، تكمن في أنّ مسيرته كانت متناقضة إلى حدّ بعيد، مثقلة كثيرًا بالتزاع على التفاصيل، الأمر الذي يفرض على المرء أن يحدد أولاً، بقدر من الصرامة النظرية، الإطار - النهرويّ أو الماويّ أو السوفياتي، أو غير ذلك - الذي يستخدم فيه هذا المصطلح. وفي الوقت ذاته، فإنّ إلحاح المنوعات النظرية كلّها على الطابع القومي لسياسات هذا المصطلح لا بدّ من أن يعني أنه من غير الممكن اعتماد هذه المقولة، كأساس لعمل المرء النظري، والافتراق في الوقت ذاته عن ذلك الافتراض الأساس الذي تقوم عليه. فكي تفكّر في العالم على نحوٍ مختلف، عليك أن تتخلّى عن المقولة النظرية ذاتها. والماركيون الذين يقرّون فكرة الاشتراكية، يستخدمون نظرية العوالم الثلاثة، ويطابقون الاشتراكية مع العالم الثاني، ويؤكدون القومية العالَمَالية بوصفها الضرورة الأيديولوجية الحاسمة في حقبتنا، ويضعون هذه القومية بديلًا فعليًا للثقافة الأميركية ما بعد الحداثيّة، إنّما يزيّدون النقاش انتقائيًا وابتعادًا عن التماسك والاتساق.

5

تراجعت سلطة هذا المصطلح، كما أعتقد، مع التراجع العام الذي اعترى الماوية السياسية على نحوٍ صريح وكانت بدايته في منتصف سبعينيات القرن العشرين، لكن تلك السلطة ظلت قائمة. ذلك أنّ عددًا كبيرًا من المثقفين الذين قطعوا صلاتهم

الرسمية مع الماوية المنظّمة واصلوا العمل بمقولاتها الفكرية، كـ «مستقلين» هذه المرة. وبحلول أوائل الثمانينيات، لم تبقى سوى قلة منهم على صلة بما صار يُعرّف الآن باسم «الحركات الاجتماعية». وكانت النتيجة أنّه في حين انحصرت سياسات الماوية، ظلّ تأثيرها الاجتماعي والثقافي بين إنتلجنسيا الطبقة الوسطى قائمًا، في طبقات كثيرة. والحال، إنّ استخدام مصطلح «العالم الثالث» من أنظمة البرجوازية الوطنية كما من طرف الأنظمة والأحزاب سوفياتية الطراز أسبغ عليه طبقات متداخلة من الشرعية البدهية التي يمكن أن يستخدمه الشيوعي والمعادى للشيوعية على حدّ سواء، مع أنّ المنظّر الفرد الذي يستخدم المصطلح نظريًا لم يكن يتمكن دائمًا من تحديد ما يقصده به. كان ضربٌ من القومية العالمثلية موقفاً ملائمًا بالنسبة إلى مثقفين اعتبروا أنفسهم راديكاليين معادين للإمبريالية، في حين كانوا منخرطين أيضًا في الأجواء الثقافية المناهضة للشيوعية. لكنّ تسميًا معيّنًا للقومية كان أيضًا البيعة التي راح يقدمها أكاديميون يساريون منذ أواخر السبعينيات وصاعدًا لسلطة البرجوازية الوطنية المتنامية. ومن الطبيعي أن يكون انهيار «العالم الثاني»، الآن، قد دمر «نظرية العوالم الثلاثة»، فكيف يمكن أن نفهم العالم القائم بالفعل، ولا سيما الآن؟ لعلنا نبدأ هذه المناقشة بداية طيبة بالنظر إلى طيف من الارتكاسات حيال التغير العميق الذي جرى في بلدان الكوميكون السابقة.

ثمة، أولاً، الانتصارية البرجوازية إذ تبدو جميع أقسامها، في جميع أنحاء العالم، متفقة تمامًا على أنّ الماركسية والاشتراكية والشيوعية قد انتهت. وثمة، ثانيًا، تلك التيارات ما بعد الحداثيّة وما بعد الماركسية المتنوعة في النظرية (الأدبية) المعاصرة، المتفقة سبقًا على أنّ الماركسية ليست سوى «سردية كبرى تقديمية عن أساليب الإنتاج»، الأمر الذي يخلي الساحة من أي ردّ نقديّ على الرأسمالية أو من أيّ بديل لها، إذ ما عادت هذه التيارات تتحدث عن الاشتراكية باعتبارها نقضًا حاسمًا للمجتمع البرجوازي بقدر ما تتحدث عن «الديمقراطية» و«الحركات الاجتماعية» و«مواقع النضال المتفرقة». وهذان الارتكاسان حيال تفكك «العالم الثاني» كانا متوقعين إلى حدّ بعيد، ولا شكّ في أنّ لدينا، من ناحية أخرى، تحليلات من مواقع ماركسية أيضًا. لكن هناك ثلاثة ردود أخرى أحسب أنّها أكثر إثارة للاهتمام في هذا السياق.

هناك، أولاً، النظرية الماوية الموجودة من قبل عن «التقارب» بين الولايات المتحدة الرأسمالية وروسيا الاشتراكية الإمبريالية حيث يمكن الادعاء الآن - لا من يبحن، حيث انحسر هذا النوع من الماوية قبل بعض السنوات، بل من مواقع عالمية أخرى - أن ما جرى الآن كان قد توقعه أبطال الثورة الثقافية الصينية. وهناك، ثانياً، التأويل «الإسلامي» الذي يؤكد أن ثورة عظيمة تكتسح العالم من شواطئ المغرب الأطلسية، مروراً بجميع أنحاء الشرق الأوسط وغرب آسيا، ونزولاً إلى غرب أفريقيا في جانب من الصحراء، وإلى السودان والصومال في الجانب الآخر، ثم صعوداً إلى الجمهوريات الآسيوية في الاتحاد السوفياتي السابق ومنطقة سنجان الشاسعة في الصين، وانعطافاً نحو منطقتي كشمير وبنغلادش على خاصرتي الهند، ثم إلى ماليزيا وإندونيسيا وهلم جرا. وهي ثورة يتقارب ضدها الشيطانان (القوتان العظميان، العالمان الأول والثاني). وليست هذه نظرية «العوالم الثلاثة» كما يعرفها اليسار في العادة، لكنها بلا شك نسخة غريبة منها (يتقارب فيها عالما الرأسمالية المسيحية والشيوعية الملحدة ضد عالم ثالث، هو الأمة الإسلامية).

لكننا نقع، إلى جانب هذين التأويلين الماوي والإسلامي، على نموذج ثالث يشرح «التقارب» ويقوم على فكرة مواجهة عالمية ناشئة بين كلتين متراصتين، إحداهما بيضاء وصناعية، والأخرى ليست بيضاء ولا صناعية، حيث يتوحد العالمان الأول والثاني ضد العالم الثالث ما بعد الاستعماري. ثمة بعض الحقيقة عملياً في هذا النموذج المارح الأخير، لكن ذلك الجزء الحقيقي غارق في ثلاثة تصورات خاطئة ضخمة. هناك، أولاً، توصيف عنصري للظرف العالمي الجديد زائف جزئياً، بمعنى أنه لا شك في أن هناك غطرسة عنصرية متزايدة في الانتصار الأميركية، فضلاً عن حد عنصري مميز في البلاغة الغورباتشوفية عن «بيت أوروبي مشترك» وعن «حضارة مشتركة» تقاسمها أوروبا كلها وأميركا الشمالية، لكن هذا التقارب العنصري لم يكن في الأصل بل هو نتيجة للانتصار الإمبريالي وإعادة إدخال جنوب شرق أوروبا في هيمنته، من موقع أدنى وخاضع، بالطبع. علاوة على ذلك، يستعير هذا النموذج من «نظرية العوالم الثلاثة» الميل إلى التفكير في الانقسامات العالمية بمصطلحات صلبة، باختلاف وحيد يتمثل في القول الآن إن هناك عالمين بدلاً من ثلاثة عوالم: أبيض/غير أبيض، صناعي/غير صناعي.

وكما هي الحال مع النموذجين الماوي والإسلامي، يرى هذا النموذج أيضًا إلى تفكك الاتحاد السوفياتي على أنه مجرد «تقارب» مع الولايات المتحدة، من دون أن يأخذ في الحسبان الحقيقة الرئيسة المتمثلة في إمبريالية منتصرة تُخضع خصم الأمس وتوسعها داخل بنيتها. واللافت في شأن هذه الفرضيات الثلاث الشارحة للتقارب هو أنها جميعًا، من الإسلامية إلى الماوية، تقاسم ثلاثة أمور: (أ) فكرة الانقسام الثلاثي للعالم، حيث يوضع عالمٌ «ثالث» إزاء الموارد المتضاربة (والمقارنة على نحو متزايد) للعالمين الأول والثاني؛ (ب) الميل، لدى كلٍّ من نوع من هذه المنوعات، إلى رؤية هذا «العالم الثالث» ككيان متجانس، سواء تم تعريفه على أنه إسلامي أو غير أبيض أو غير صناعي؛ و(ج) تصوّر نوع معين من القومية العابرة للأوطان - قائمة على أساس الدين أو الاختلاف العرقي، أو ضروب البؤس القومي المشتركة - بوصفها الرّد الحاسم على التغيرات الجسيمة الجارية الآن. ويبقى محلّ شكٍّ أن تحقق أيٍّ من هذه الفرضيات أيّ قدر من الصرامة النظرية، لكنها جميعًا تبدو مستندةً إلى أفكار مسبقة الوجود عن انقسام عالميٍّ ثلاثيٍّ و«قومية» هي الرّد الملائم على ذلك الانقسام.

من المؤكّد أنّ التحولات التاريخية في أوروبا الشرقية وتفكك الاتحاد السوفياتي لا تشكّل في أي حال من الأحوال «تقاربًا»، بمعنى الشراكة، مع الولايات المتحدة. والأحرى، أنّ العلاقة التي تتطور هي في طبيعتها علاقة استسلام وتجزئة واحتواء وإخضاع وما سبق لأندرية غوندر فرانك أن دعاها في سياق مختلف تمامًا بـ «تطور التخلف»، حيث يمكن الاستيلاء على تلك البلدان (كما هي حال ألمانيا الشرقية، مثلاً) أو تمكن إعادة بنائها بوصفها منطقة متخلفة على هامش أوروبا الغربية المتقدمة المباشرة. تخيل غوريانثوف، بالطبع، أنه إذا ما فكك نظامه من جانب واحد التنظيم الاجتماعي القائم للإنتاج والسلطة في الاتحاد السوفياتي، فسوف يتحول البلد من دون ألم إلى جزء مما يسميه، بلغةً عنصرية بعض الشيء، «بيتا الأوروبي المشترك»، مع بقاء موقعه العالمي سليمًا، غير مدرك مطلقًا للحقيقة الواضحة المتمثلة في أن الموقع العالمي يقوم مباشرة على ذلك التنظيم الاجتماعي الداخلي الذي لا يمكن من دونه أن يبقى الموقع ولا البلد ذاته على ما كانا عليه، حتى على مستوى أبسط الترتيبات الإقليمية. بل إنّ الإخضاع كان جزءًا لا يتجزأ من الطريقة التي تُكشف بها مشروع اليريسبرويكا، حتى بالنسبة إلى

الأكثر تقدمًا تكنولوجياً بين الدول التي تنهض الآن من أنقاض الاتحاد السوفياتي. بل إن المنطق العقابي الذي تفرضه السوق الرأسمالية على أوروبا الشرقية اليوم لا يختلف في بنته عن المنطق الذي فرض على مصر بعد عبد الناصر أو على التشيلي بعد هزيمة الجبهة الشعبية ولا يقل عنه وحشية. بعبارة أخرى، تشكل العنصرية بلا شك مكونًا مهمًا في أيديولوجيات البلدان الإمبريالية وثقافتاتها لكن المنطق الذي يحدد ممارستها لسلطتها هو منطق رأسمالي، حيث تُعامل بلدان أوروبا الشرقية المُعاد احتواؤها معاملةً بنوية، وفقًا لمشكلاتها الاقتصادية وإمكاناتها الرأسمالية، على نحوٍ يشبه كثيرًا الطريقة التي يمكن أن تُعامل بها بلدان أميركا اللاتينية أو أي بلد آخر في مناطق الرأسمالية المتخلفة.

6

ليس العالم الرأسمالي اليوم منقسمًا بين متعارضات صلبة ومصمتة: أبيض / غير أبيض، صناعي / غير صناعي. الأخرى أن سماته الرئيسة في هذه المرحلة هي: (1) أنه نظام عالمي مبني على نحوٍ تراتبيّ تحدد فيه مواقع بلدان معينة، في نهاية المطاف، بقوة اقتصاداتها و/ أو ضعفها؛ و(2) أن النظام نفسه يمر بطور جديد من إعادة البناء العالمية واسعة النطاق. وتشغل الولايات المتحدة موقعًا فريدًا في هذه البنية الهرمية: أولاً، بسبب السيطرة الهيمنية التي تمتعت بها على مدى ما يقارب السنوات الثلاثين الأولى بعد الحرب العالمية الثانية ونقاط القوة التي خلفتها وراءها موجة الازدهار الطويلة تلك؛ وثانيًا، بسبب التضافر الفريد بين حجم اقتصادها الداخلي، واتساع قوتها الاقتصادية العالمية، وتفوق آلتها العسكرية الهائل مقارنةً حتى بأقرب منافسيها الاقتصاديين، اليابان وألمانيا. ومع ذلك، فإن تدهور الولايات المتحدة الاقتصادي النسبي - قياسًا بكل من موجة ازدهارها الطويلة السابقة ومعدلات نمو منافسيها الرئيسين - يعني أنها لم تعد تشغل الموقع المهيمن الذي شغلته في السابق، وأن القرارات الرئيسة التي تؤثر على الاقتصاد العالمي لم يعد من الممكن اتخاذها الآن من جانب واحد في واشنطن ونيويورك، بل يجب أن يتخذها، بدلًا من ذلك، عدد من أنظمة رأس المال المتقدم في عدد من البلدان، على نحوٍ جماعي ومتزامن.

نحن، إذًا، في وضع تحتل فيه الدول الثلاث التي ترتع على قمة القوة الاقتصادية - الولايات المتحدة واليابان وألمانيا - المواقع الرئيسة لكنها مضطرة إلى أن تنسق سياساتها في ما بينها، وكذلك مع مراكز الرأسمالية المتقدمة الأخرى، كي تدير الاقتصاد العالمي ككل وتخطط التدخلات الإمبريالية في اقتصادات البلدان الرأسمالية المتخلفة الخاضعة. وتقع هذه البلدان الخاضعة، كما يمكن أن أضيف، على نقاط طيف بالغ الاتساع. فمن اقتصادات الخليج النفطية إلى المجتمعات الصناعية الكبيرة في منطقة شرق آسيا المطلة على المحيط الهادئ، مثل كوريا الجنوبية أو تايوان أو سنغافورة، ومن الهند إلى بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، ثمة اختلافات واسعة في الديموغرافيا، والتشكيلة الاجتماعية التاريخية، وحجم الاقتصاد، ومستويات التراكم، وطرائق التفاعل مع الاقتصاد العالمي. فالبرجوازية الريفية في المملكة العربية السعودية لا تمكن مقارنتها بالبرجوازية الصناعية في الهند، وحجم السكان والاقتصاد والعمل التقني في الهند لا تمكن مقارنته بما يناظره في أفريقيا جنوب الصحراء. ويتحدد الموقع الذي يحتله أي بلد في البنية الهرمية للرأسمالية العالمية بحشد من هذه العوامل. وبعبارة أخرى، فإن قانون ميل التراكم العالمي لا يعمل باتجاه مزيد من تجانس المواقع التي تشغلها مناطق الرأسمالية المتخلفة، بل باتجاه مزيد من التمايز بين وحداتها القومية المختلفة.

تشابك الطبيعة التراتبية لهذه البنية هي ذاتها مع إعادة بنائها العالمية المتسارعة. وبعض العناصر الرئيسة في إعادة البناء هذه هي على النحو التالي: أول مرة على مدى ما يزيد على القرن، لم يعد هذا النظام يواجه تحديًا جوهريًا كبيرًا من الحركات العمالية المنظمة، ولأول مرة خلال ما يقارب نصف القرن، لم يعد يواجه تحديًا أساسيًا من فضاء عالمي يقع خارج سيطرته. وبخلاف ذلك، بلغ رأس المال المتقدم مستوى من التنظيم الذاتي العالمي ما عاد يسمح بشوية النزاعات بين وحداته القومية من خلال الحرب لأن الاختراقات فوق القومية لرؤوس أمواله القومية بلغت حدًا جعل الدولة القومية تكف عن كونها موقعًا منفصلًا لإعادة إنتاج رأس المال المتقدم الذي لم يعد بمقدوره أن ينجو على الإطلاق إلا بوصفه نظامًا عالميًا. وهذا العامل أسبغ على البلدان الإمبريالية نوعًا من الوحدة لم يكن ممكنًا تصوره حتى قبل خمسين عامًا، ناهيك بأيام لينين، متجًا بذلك ما يمكن أن نسميه

بحق، وبلغة الأممية الثانية الكاوتسكية، «إمبريالية فائقة». وما توحيد ألمانيا، وتوحيد أوروبا الوشيك، بشروط ألمانية أساساً، واستخدام مجلس الأمن وتوحيد مواقف أوروبا الغربية واليابان تحت الراية العسكرية الأميركية ضد العراق سوى مراحل في بناء هذه الإمبريالية الفائقة، مع التسليم بوجود تناقضات داخلية، لكنها تبقى موحدة إلى حد بعيد في إرادتها القضاء على كل معارضة في جميع أنحاء العالم والسيطرة جماعياً على البلدان الرأسمالية المتخلفة، يُضاف إلى ذلك قدر غير قليل من الغطرسة العنصرية. وثالثاً، تعززت هذه الإمبريالية الفائقة الناشئة أشد التعزيز بانهار بلدان الكوميكون السابقة وإعادة احتوائها على نحو لم يكتف بإحالتها هي ذاتها إلى تبعية من الطراز الأميركي اللاتيني، بل قرض أيضاً ما كانت تحوزه بلدان الرأسمالية المتخلفة الأخرى من مواقع تفاوضية زهيدة. وهذا ينطبق، موضوعياً، على الهند التي كانت تربطها علاقات وذية مع تلك البلدان، وعلى الفيليبين التي فقدت قيمتها الاستراتيجية الرئيسة في احتواء الشيوعية. كما ينطبق على سورية التي قامت حساباتها الاستراتيجية على افتراض رسوخ حلف وارسو وديمومته، وعلى كل بلد أو حركة سياسية كان الاتحاد السوفياتي مصدر أسلحتها و/ أو تكنولوجيايتها البديلة.

تشابك توحيد أوروبا المتزايد، سياسياً واقتصادياً على السواء، مع جميع هذه العوامل المذكورة أعلاه. فإذا ما كان حجم اقتصاد أميركا الشمالية قد ضغط على أوروبا الغربية كي تصل باقتصاداتها حجوماً موافقة، فإن النمو الباهر في رأس المال الأوروبي الغربي وتوحيده المتزايد ضغطاً، بدورهما، على بلدان الكوميكون ذلك الضغط الذي لا يُطاق، وباتا العامل الخارجي الأقرب الذي ساهم في تفكك منظمات الكوميكون الاقتصادية. وفي آسيا وأفريقيا، ساهمت تصفية الاستعمار التي جرت في إطار رأسمالي عالمي، بالطبع، مساهمة كبيرة في قيام سوق عالمية واحدة موحدة وفي تعزيز العلاقات الرأسمالية في كل بلد؛ إذ عنت انحلال أسواق البلدان المستعمرة المفردة المحمية - الهند بالنسبة إلى بريطانيا والنيجر بالنسبة إلى فرنسا، وهلم جرا - واجتماعها في سوق واحدة مفتوحة لتداول جميع السلع على نطاق عالمي. وفُضلت البرجوازيات الوطنية التي سيطرت في الدول المستقلة حديثاً تعميم العلاقات الرأسمالية إلى أوسع مدى ممكن، وسعت ضروب مختلفة من النزعة الحمائية الجديدة أو الروابط المتبقية الموروثة من الماضي إلى عرقلة

هذه السيורות لكنها فشلت في إيقاف مسارها الأساس. وفي هذا السياق، بات المصنع ظاهرة عالمية تمامًا، وبلغ بعض بلدان الرأسمالية المتخلفة مستويات مذهلة من التصنيع، وشهدت جميع الاقتصادات الزراعية الكبيرة رسملةً للزراعة متزايدةً من خلال التكنولوجيا الجديدة، ونزعت العلاقات الرأسمالية القانونية كما الاجتماعية إلى السيطرة حتى على الإنتاج ما قبل الرأسمالي السابق في جميع أنحاء آسيا وأفريقيا واحتوائه، مع أن مستويات التراكم المنخفضة كثيرًا ما تحول دون إمكانية الانتقال الصناعي الفعلي. وكان من شأن الأثر التراكمي لهذه التغيرات أن يزيد ضروب التباين بين الطبقات وبين المناطق داخل البلدان، كما بين كثير من بلدان هذه المناطق الرأسمالية المتخلفة.

7

يواجه نظام إعادة البناء العالمية المتباينة هذا مشكلتين أساسيتين اليوم. تتعلق أولاهما بالشبهات البنيوية في الاقتصادات المتقدمة ذاتها، ما يفضي إلى وضع تتباطأ فيه جميع هذه الاقتصادات - بما فيه الياباني الآن - في حين تنزع كل دورة ركود لأن تكون أكثر حدةً وأطول أمدًا. ولا تواجه هذه الاقتصادات احتمال قيام حرب بين الإمبرياليات بقدر ما تواجه احتمال تباطؤ جماعي، مع ضروب (ودرجات) لا يمكن التنبؤ بها من زعزعة بنائها الاقتصادي. وسوف نرى في قادم الأيام ما إذا كانت العوامل المواتية لمزيد من توسع وترسخ ديناميات الرأسمالية المتقدمة المعاصرة التي ذكرناها ستساعد النظام على التغلب على تشوهات البنيوية.

المشكلة الثانية أقلّ انفتاحًا بكثير على احتمال العلاج طويل الأجل. ففي حين بات منطق رأس المال مبررًا لا يمكن عكسه في آسيا وأفريقيا، لا تستطيع الأغلبية المعظمى من هذه البلدان أن تقوم بانتقال رأسمالي ناضج من الطراز الأوروبي، لا الآن ولا في أيّ وقت من المستقبل المنظور. حدث الانتقال الأوروبي حين لم تكن هناك بلدان رأسمالية خارجية، إمبريالية، بالغة القوة يمكنها أن تسيطر على البلدان الأوروبية وتخضعها، حين أمكن لموارد العالم - من المعادن إلى المواد الخام الزراعية إلى عمل الملايين التي لا تُعد ولا تُحصى من غير أجر - أن تشكل

الأساس لتراكم أوروبا، حين كان من الممكن تصدير مخزونات ضخمة من السكان الأوروبيين إلى قارات أخرى؛ حين كان يمكن تسخير الطبقات العاملة الأوروبية لخدمة الصادرات السلعية إلى أسواق العالم، وإقامة هيمنة عالمية لرأس المال الأوروبي. إلى أين يمكن للهند أن ترسل ما يقرب من خمسة مليون شخص لا تستطيع الرأسمالية الهندية أن تقوم بأودهم، ومعادن من ستخرج البرجوازية الهندية لتغذية اقتصادنا وضمان توازن مدفوعاتنا للمتي سنة التالية؟ ليس لدى الهند سوى غاباتها لتنهكها، وجبالها لتحولها إلى جرد، وأنهارها لتلدها وتلوثها، وريفها لتسلمه للقطرة المعمة، ومدنها لتخفقها بالهواء المُكْرَب، في شراكة خضوع مع رأس المال الإمبريالي. ونظرًا إلى افتقار معظم المناطق الآسيوية إلى الشروط العالمية التاريخية المحددة التي ثبت أنها حاضنة رأس المال الأوروبي، لا يسعها أن تأمل قط تطوير مجتمعات رأسمالية مستقرة، والتضافر الفتاك بين التكنولوجيا الأحدث والتطور الرأسمالي المتخلف هو ما يُحتمل أن يُترَل بهذه المجتمعات، أرضًا وبشرًا على السواء، ضروريًا ودرجاتٍ من الدمار ما كان يمكن تصورها حتى خلال العهد الاستعماري. ونظرًا إلى تباينات التراكم القائمة، فإن من المحتمل أن تزداد الفجوات بين طبقات الرأسمالية العالمية المختلفة، لا في ما يخص الدول القومية فحسب بل أيضًا في ما يخص السكان والطبقات والمناطق داخل الدول القومية.

عجز الرأسمالية البنيوي هذا عن القيام بأود الأغلبية العظمى من السكان الذين امتصتهم سيطرتها هو العيب الأساس الذي لا شفاء له في النظام ككل. ومثل هذا التناقض لا يمكن التغلب عليه بإرادة البرجوازية الوطنية ولا بمراسم صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ولا بجميع هيئات الرأسمالية المتقدمة الحكومية وغير الحكومية، ما بقي النظام نفسه. ولا يمكن أن يجيء نفي هذا التناقض إلا من خارج شروط هذا النظام ذاته، لأنَّ تخلف البلدان الرأسمالية المتخلفة، وتاليًا فقر أغلبية سكان العالم، لا يمكن نقضه إلا من خلال إعادة توزيع كاملة للثروة وبناء مختلف تمامًا لضروب الإنتاج والاستهلاك على نطاق عالمي، بين الطبقات والمناطق والبلدان والقارات في هذا العالم. والاشتراكية هي الاسم المحدد لنفي تناقضات الرأسمالية الأساسية البنيوية وأعمالها الوحشية، وسوف تبقى ضرورة هذا النفي، بغض النظر عن مصير الاتحاد السوفياتي ذاته.

إذا كان هذا التحليل صحيحًا عمومًا، مهما يكن تخطيطيًا، فسوف يترتب عليه بصورة طبيعية، وفي تناقضٍ حاد مع نظرية العوالم الثلاثة، كثير من الأطروحات ولازماتها البديهية. أولاً، ليس العالم منقسمًا إلى ثنائيات مصمتة؛ فهو كلٌّ مبنيٌّ على نحوٍ تراتبيٍّ. ولازمة هذه الأطروحة الأولى هي أنَّ الديالكتيك الذي يردُّ على ذلك يجب أن يكون واسعًا وعابرًا للأمم في مداه وعالميًا وكونيًا في طابعه؛ ومن المؤكَّد أنه لا ينبغي أن يكون إنسانيًا بالمعنى البرجوازي، لكنَّ من المؤكَّد أيضًا أنه يجب أن يشمل الإنسانية عمومًا. ثانيًا، إذا كان الطابع الكوني لـديالكتيك الردِّ - أي الاشتراكية - منطويًا على طابع أمميٍّ يسمُّ المشروع الثوري، فلا بدَّ من أن يكون التناقض الجوهر يغير القابل للحلَّ الذي يسمُّ الرأسمالية العالمية - حقيقة أنها لا تستطيع أن تقوم بأود الأغلبية العظمى من المنتجين المباشرين في التشكيلات المتخلفة - منطويًا بالمثل على أنَّ نضال أولئك المنتجين المباشرين في هذه التشكيلات المتخلفة هو ما يشكِّل الموقع الرئيس للنضال من أجل تحقيق المشروع الاشتراكي. ولازمة هذه الأطروحة الثانية هي أنَّ حَمَلَة المشروع الاشتراكي يمكن أن يأتوا من مناطق الرأسمالية المتقدمة بقدر ما يمكن أن يأتوا من مناطقها المتخلفة، لكن قضية الإمبريالية - نظام انعدام المساواة المبني تاريخيًا، بين الطبقات وبين البلدان، بين الرجال والنساء، وبين الطبقات العاملة نفسها باختلاف مناطق النظام العالمي - هي موضوع المقاومة الاشتراكية الرئيس. وبقدر ما صرف اليسار المتروبولي تركيزه برمته على تحسين نوعية الحياة في البلدان المتروبولية المعنبة، متحدثًا عن الحركات الاجتماعية ضمن الحدود الوطنية للبلدان الإمبريالية وعن استكمال الديمقراطية لما فيه خير المتفعين التاريخيين من الإمبريالية بوصفهما الهدف المباشر، فقد تخلَّى عن المشروع الأساس للاشتراكية الذي هو تدمير الطابع الإمبريالي للرأسمالية. ثالثًا، ليست الدولة القومية موقع إعادة إنتاج رأس المال في مناطق الرأسمالية المتقدمة ولا الموقع الرئيس لمقاومة الإمبريالية في مناطق الرأسمالية المتخلفة؛ فتصفية الاستعمار باتت جدًّا بعيدة وراونا، ومنطق رأس المال بات عميق الرسوخ في جميع مجتمعاتنا، إلى درجة تحول دون أن تكون القوميات من النوع المتركِّز على أجهزة الدولة القائمة هي ديالكتيك الردِّ، هذا إن كانت ذلك الديالكتيك في أي يوم من الأيام.

لازمة هذه الأطروحة الثالثة لها جانبان مختلفان تمامًا. فمن جهة أولى، لا مجال للتفكير في نُظُم الاضطهاد والاستغلال على أساس أنها تقف في مواجهة نُظُم الدول القومية أو حتى في مواجهة مجموعات الكيانات العابرة للأمم - العالمان الأول والثالث، أو أيًا تكن تسمية مثل هذه التصورات - لأنَّ المستوى الذي يمكن لقومية من القوميات أن تغدو عنده مناهضةً للإمبريالية ليس مستوى الدولة البرجوازية القومية ما بعد الاستعمارية، بل مستوى القوى اليمانية الشعبية التي من طبيعة الأشياء أن تكون في تعارض مع تلك الدولة. ولكن، بقدر ما يتخذ نظام الإمبريالية المعاصرة السياسي شكل منظومة تراثية البناء من الدول القومية، فإنه لا يمكن للقوى الثورية في أي بلد معين أن تناضل بفعالية ضد الإمبريالية التي تواجهها في حياتها الملموسة إلا من خلال تنظيم نضالاتها داخل الفضاء السياسي لدولتها القومية، بالتغيير الثوري لتلك الدولة القومية المحددة بوصفه الهدف العملي المباشر. بعبارة أخرى، المشروع الاشتراكي في جوهره كوني الطابع، والاشتراكية، حتى بوصفها طريقة انتقالية، لا يمكن أن توجد إلا على أساس عابر للأمم؛ لكنَّ النضال حتى من أجل احتمال ذلك الانتقال يفترض أساسًا قوميًا، بقدر ما تشكل بنى الدولة القومية القائمة أصلًا واقعًا جوهريًا للأرض التي تجري فيها الصراعات الطبقية الفعلية.

ثبت المصطلحات^(*)

Abolitionism	حركة إلغاء العبودية
Agency	فاعلية
Allegory	أشولة
Allegory, national	أشولة قومية
Ambivalence	تجاذب وجداني
Attachment, non-	تخلّي، عدم تعلّق
Black Panthers	الفهود السود (حركة)
Canon	مُعْتَمَد مُكْرَس
Canonicity, counter-	مُعْتَمَد مُكْرَس مضاد
Capitalism	الرأسمالية
Capitalism, late	الرأسمالية الراحنة
Categorization	تبويب، تصنيف
Category	مقولة، صنف، نوع
Civil rights	حقوق مدنيّة
Colonialism	الاستعمار
Colonialism, anti-	مناهضة الاستعمار
Colonialism, post-	ما بعد الاستعمار

(*) رُتّب بحسب الألفبائية الأجنبية.

Commodity fetishism	صنعة السلعة، الصنعية السلعية
Communalism	طائفية
Communism	الشيوعية
Communism, anti-	معاداة الشيوعية
Community	جماعة
Critical theory	نظرية نقدية
Cubism	التكعيبية
Cultural studies	الدراسات الثقافية
Dadaism	الدادائية
Decolonization	نصفية الاستعمار
Deconstruction	التفكيك
Difference, concept	الاختلاف (مفهوم)
Discourse	خطاب
Domination	سيطرة
Domination, cultural	سيطرة ثقافية
Embourgeoisement	تَبَرُّجُز
Feminism	نسوية
First World, concept of	العالم الأول (مفهوم)
Fordist accumulation	التراكم الفوردي
Formation	تشكيلة
Gender	الجنس
Harlem Renaissance	نهضة هارلم
Historicism	التاريخانية
Humanism	الإنسانية، المذهب الإنساني
Humanism, anti-	لاإنسانية

Ideology	أيديولوجيا
Imagism	الصورة
Immigration	هجرة
Industrialization	تصنيع
Internationalism	أممية
Irony	مفارقة ساخرة
Labourism	العمالية، النزعة العمالية
Maoism	الماوية (ماو نسي تونغ)
McCarthyism	المكارثية
Metropolis	متربول، الحاضرة الاستعمارية الأم
Military-industrial complex	المجمع الصناعي العسكري
Modernism	الحداثة
Modernity	الحداثة
Nation	أمة، وطن
National allegory, concept of	الأمثلة القومية (مفهوم)
Nationalism	القومية
Nation-state	دولة - أمة، دولة قومية
Negritude	الزنوجة
New Economic Policy	السياسة الاقتصادية الجديدة
New Criticism	النقد الجديد
New Left	اليسار الجديد
Orient	الشرق
Orientalism	الاستشراق
Phenomenon	ظاهرة
Postmodernism	ما بعد الحداثة

Poststructuralism	ما بعد البنيوية
Power, concept of	القوة، السلطة (مفهوم)
Race	عرق
Racism	العنصرية
Realism	الواقعية
Realism, literary	الواقعية الأدبية
Representation	تمثيل
Revolution	ثورة
Second World, concept of	العالم الثاني (مفهوم)
Semitism	السامية
Semitism, anti-	معاداة السامية
Social democracy	الديمقراطية الاجتماعية
Socialism	الاشتراكية
Structuralism	البنيوية
Students' movements	الحركات الطلابية
Subaltern Studies	دراسات التابع
Subject, concept of	الذات (مفهوم)
Surrealism	السوريالية
Theory	نظرية
Theory, literary	نظرية أدبية
Third World, concept of	العالم الثالث (مفهوم)
Third-Worldism	عالمثالية
Three Worlds Theory	نظرية العوالم الثلاثة
Tradition	تراث، تقليد

المراجع

Books

- Ahmad, Aijaz. *In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community*. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1993.
- Alatas, S. H. *The Myth of the Lazy Native*. London: Allen and Unwin, 1977.
- Althusser, Louis. *For Marx*. Ben Brewster (trans.). London: New Left Books, 1977.
- _____. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Ben Brewster (trans.). London: New Left Books, 1971.
- Amin, Samir. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 1989.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Anderson, Perry. *Arguments within British Marxism*. London: New Left Books and Verso, 1980.
- _____. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books, 1976.
- _____. *In the Tracks of Historical Materialism*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____. *Western Marxism-A Critical Reader*. London: New Left Books and Verso, 1983.
- Bagchi, A. K. *Private Investments in India 1900-1935*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Banerjee, Dipendra (ed.). *Marxian Theory and the Third World*. New Delhi: Sage, 1985.
- Barker, Francis [et al.] (eds.). *Literature, Politics and Theory*. London: Methuen, 1986.

- Benda, Julien. *Treason of the Intellectuals*. New York; London: Norton, 1969.
- Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- Bettleheim, Charles. *Class Struggles in the USSR, First Period: 1917-1923*. New York: Monthly Review Press, 1978.
- Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.
- Bose, Ashish. *Language and Society in India*. Proceedings of a Seminar. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969.
- Brennan, Timothy. *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation*. New York: St Martin's Press, 1989.
- Bullins, Ed (ed.). *New Plays from the Black Theater*. New York: Bantam, 1969.
- Byres, T. J. and Harbans Mukhia (eds.). *Feudalism and Non-European Societies*. London: Frank Cass, 1985.
- Callinicos, Alex. *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991.
- Chandra, Bipan. *Jawaharlal Nehru in Historical Perspective*. Bombay: University of Bombay: Department of History, 1989.
- _____. *Nationalism and Colonialism in Modern India*. New Delhi: Orient Longman, 1979.
- _____. *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India*. New Delhi: People's Publishing House, 1966.
- Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986.
- Chatterjee, Sunil Kumar. *Language and Literature of Modern India*. Calcutta: Bengal Publishers, 1963.
- Chattopadhyaya, Debiprasad (ed.). *Marxism and Ideology*. Calcutta: K. P. Bagchi, 1981.
- Chilcote, Ronald and Dale Johnson (eds.). *Theories of Development: Mode of Production or Dependency?*. Beverly Hills, CA: Sage, 1983.
- Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Coumbs, Orde (ed.). *We Speak as Liberators*. New York: Donald Meade, 1970.

- Davis, Lennard J. and M. Bella Maribella (eds.). *Left Politics and the Literary Profession*. New York: Columbia University Press, 1990.
- Debray, Régis. *Teachers, Writers, Celebrities: Intellectuals in Modern France*. London: Verso, 1981.
- Dev, Amiya and Sisir Kumar Das (eds.). *Comparative Literature: Theory and Practice*. New Delhi: Allied Publishers, 1989.
- Dirks, Nicholas. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. *Logics of Disintegration*. London: Verso, 1988.
- Diwana, Mohan Singh. *Language and Society in India*. Proceedings of a Seminar. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969.
- Dobbs, Maurice. *Political Economy and Capitalism*. London: George Routledge and Sons Ltd., 1937.
- Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology*. London: New Left Books, 1976.
- _____. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.
- _____. (ed.). *Raymond Williams: Critical Perspectives*. London: Polity Press, 1989.
- Edgley, Roy and Richard Osborne (eds.). *Radical Philosophy Reader*. London: Verso, 1985.
- Fanon, Frantz. *Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968.
- Foucault, Michel. *Language, Countermemory, Practice*. Donald Bouchard (ed.). Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- _____. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon, 1971. A Translation of *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- Frazier, Franklin. *Black Bourgeoisie: The Rise of a New Middle Class*. New York: The Free Press, 1957.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957.
- _____. *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*. Princeton: Princeton University Press, 1947.
- Gates, Henry Louis, Jr (ed.). *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Ghosh, Aurobindo. *In Defence of Indian Culture*. New York: Sri Aurobindo Library, 1953.

- Gopal, Servepalli. *Jawaharlal Nehru: A Biography*. New Delhi: Oxford University Press, 1979.
- Graff, Gerald. *Poetic Statement and Critical Dogma*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications*. Calcutta: K. P. Bagchi, 1988.
- _____. *Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- _____. *A Rule of Property for Bengale*. Delhi: Orient Blackswan, 1982.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Heath, Stephen. *Questions of Cinema*. London: Macmillan, 1981.
- Hill, Christopher. *The English Revolution 1640*. London: Lawrence and Wishart, 1940.
- _____. *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries*. London: Faber and Faber, 1984.
- _____. *Milton and the English Revolution*. New York: Penguin, 1977.
- _____. *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.
- Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy*. London: Chatto and Windus, 1957.
- Hoy, David Couzens (ed.). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Hudson, Michael. *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.
- Hyder, Qurratulain. «Acceptance Address at the Jnanpith Award Ceremony.» *Times of India* (3 February 1991).
- Inden, Ronald. *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Irwin, Robert. «Writing about Islam and the Arabs: A Review of E. W. Said, *Orientalism*.» *I and C*. no. 9 (Winter 1981-1982).
- Jameson, Fredric. «A Brief Response.» *Social Text* (Fall 1987).
- _____. *The Ideologies of Theory, Volume Two: Syntax of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

_____. «Third World Literature in the Era of Multinational Capital.» *Social Text* (Fall 1986).

Jones, LeRoi and Larry Neal (eds.). *Black Fire*. New York: William Morrow, 1968.

Jordan, June (ed.). *SoulScript: Afro-American Poetry*. New York: Doubleday, 1970.

Joshi, P. C. (ed.). *Rebellion 1857*. New Delhi: People's Publishing House, 1957.

Joshi, Umashankar. *The Idea of Indian Literature*. Samvatsar Lectures. New Delhi: Sahitya Akademi, 1990.

Kaldor, Mary (ed.). *Europe from Below: An East-West Dialogue*. London: Verso, 1991.

Kermode, Frank. *The Romantic Image*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Khan, Rasheeduddin (ed.). *Composite Culture of India and National Integration*. Delhi: Allied Publishers, 1987.

Kricger, Murray. *The New Apologists for Poetry*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1956.

Kumar Das, Sisir. *A History of Indian Literature*. vol. VIII. New Delhi: Sahitya Akademi, 1990.

Leintricchia, Frank. *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lévi-Strauss, Claude. *The savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1966.

Lipietz, Alain. *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*. London: Verso, 1987.

Locke, Elaine (ed.). *The New Negro*. New York: Boni, 1925; New York: Atheneum, 1968.

Lukács, George. *History and Class Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

MacCabe, Colin. *James Joyce and the Revolution of the Word*. London: Macmillan, 1978.

Mac Ewan, Arthur and William Tabb (eds.). *Instability and Change in the World Economy*. New York: Monthly Review Press, 1989.

Major, Clarence (ed.). *The New Black Poetry*. New York: International Publishers, 1969.

Marx, Karl and Fredrick Engels. *The First Indian War of Independence: 1857-1859*. Moscow: Progress Publishers, 1959.

- _____ and _____. *On Colonialism: Articles from the 'New York Tribune' and Other Writings*. New York: International Publishers, 1972.
- McMillan, Terry (ed.). *Breaking Ice: An Anthology of Contemporary African-American Fiction*. New York: Penguin, 1990.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Adventures of the Dialectic*. Joseph Bien (trans.). Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- Moretti, Franco. *Sings Taken for Wonders*. London: Verso, 1983.
- Morris, Meaghan and Paul Patton (eds.). *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sydney: Feral Publications, 1979.
- Mukherjee, Meenakshi. *Realism and Reality: The Novel and Society in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1985.
- Mukherjee, Sujit. *Toward a Literary History of India*. Occasional Papers. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1975.
- Mulhern, Francis. *The Moment of Scrutiny*. London: Verso, 1979.
- Nambodripad, E.M.S. *Nehru: Ideology and Practice*. New Delhi: National Book Centre, 1988.
- Poulantzas, Nicos. *State, Power, Socialism*. Patrick Camiller (trans.). London: New Left Books, 1978.
- Ramanujan, A. K. *Poems of Love and War*. New Delhi: Oxford University Press; New York: Columbia University Press, 1985.
- Raskin, Jonah. *The Mythology of Imperialism*. New York: Random House, 1971.
- Ross, George. *The Socialist Register 1990*. New York: Monthly Review Press, 1991.
- Roy, Rammohun. *English Works of Rammohun Roy*. vol. 3. Calcutta: Institute of Historical Studies, 1947.
- Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands*. London: Viking, 1990.
- _____. *Shame*. New York: Random House, 1984.
- Said, Edward W. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon, 1986.
- _____. *The Anti-Aesthetic: Essays in Postmodern Culture*. Hal Foster (ed.). Port Townsend, WA: Bay Press, 1983.
- _____. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Basic Books, 1975.
- _____. *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. London: Verso, 1987.

- _____. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon, 1981.
- _____. *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- _____. *Orientalism*. London: Vintage, 1979.
- _____. *The Question of Palestine*. New York: Doubleday, 1980.
- _____. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Sarkar, Sumit. *A Critique of Colonial India*. Calcutta: Papyrus, 1985.
- Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. Gene Patterson-Black and Victoria Reinking (trans.). New York: Columbia University Press, 1984.
- Shah, Ghanshyam (ed.). *Capitalist Development: Critical Essays*. Bombay: Popular Parkashan, 1990.
- Shanin, Teodor. *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism'*. New York: Monthly Review Press, 1983.
- Sharma, R. S. (ed.). *Indian Society: Historical Probing - In Memory of D. D. Kosambi*. New Delhi: People's Publishing House, 1974.
- Sprinker, Michael. *Imaginary Relations*. London: Verso, 1987.
- Swaraj, Hind. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. vol. 10. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1999.
- Syed A. J. (ed.). *D. D. Kosambion History and Society: Problems of Interpretation*. Bombay: University of Bombay, 1985.
- Thompson E. P. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz, 1963.
- _____. *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1978.
- _____. *William Morris, Romantic to Revolutionary*. London: Lawrence and Wishart Ltd., 1955; New York: Pantheon Books, 1977.
- Turner, Brian S. *Marx and the End of Orientalism*. London: Routledge, 1978.
- Vico, Giambattista. *The New Science*. Unabridged Translation of the Third Edition (1744). Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (trans.) Revised and Expanded Paperback Edition. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

- Warren, Bill. *Imperialism: Pioneer of Capitalism*. London: New Left Books, 1980.
- Weber, Albrecht. *The History of Indian Literature*. John Mann and Theodor Zachariae (trans.). London: Kegan Paul and Trench; Trübner and Co., 1978.
- Williams, Raymond. *The Country and the City*. London: Chatto and Windus, 1973.
- _____. *Culture and Society 1780-1950*. London: Welsh Progressive, 1958.
- _____. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Croom Helm, 1976; New York: Oxford University Press, 1984.
- _____. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- _____. *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso, 1989.
- _____. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980.
- _____. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London: Verso, 1989.
- _____. *Writing in Society*. London: Verso, 1983.
- _____. (ed.). *May Day Manifesto 1968*. Harmondsworth: Penguin, 1968.
- Winternitz, Maurice. *History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981-1983.

Periodicals

- Ahmad, Aijaz. «Between Orientalism and Historicism: Anthropological Knowledge of India.» *Studies in History*. vol. 7, no. 1 (1991).
- El-Azm, Sadek. «Orientalism and Orientalism-in-Reverse.» *Khamsin*. no. 8. London: Ithaca Press, 1981.
- Bagchi, A. K. «De-industrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoretical Implications.» *Journal of Peasant Studies*. vol. 12, no. 2 (January 1976).
- Chandra, Bipan. «Jawaharlal Nehru and the Capitalist Class, 1936.» *Economic and Political Weekly*. vol. X, nos. 33-35 (August 1975).
- _____. «Reinterpretation of Nineteenth Century Indian Economic History.» *Indian Economic and Social History Review*. vol. 5, no. 1 (March 1968).
- Chatterjee, Partha. «Caste and Subaltern Consciousness.» in: Ranjit Guha (ed.), *Subaltern Studies*. vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989).
- Clifford, James and Vivek Dhareshwar (eds.). «Traveling Theories, Traveling Theorists.» *Inscription 5*. An Occasional Volume Brought out by the Group for

- the Critical Study of Colonial Discourse and the Center for Cultural Studies, Oakes College: University of California at Santa Cruz, 1989.
- Debray, Régis. «A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary.» *New Left Review*. no. 115 (May-June 1979).
- Guha, Ranajit. «Chandra's Death.» in: *Subaltern Studies*, vol. V. Delhi: Oxford University Press, 1987.
- _____. «Dominance without Hegemony and its Historiography.» in: *Subaltern Studies*. vol. VI. Delhi: Oxford University Press, 1982.
- _____. «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India.» in: *Subaltern Studies*. vol. I. Delhi: Oxford University Press, 1982.
- Habib, Irfan. «Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India.» *Enquiry* (Winter 1971).
- _____. «Problems of Marxist Historical Analysis in India.» *Enquiry* (Monsoon 1969).
- Lewis, Bernard. «The Question of Orientalism.» *New York Review of Books* (24 June 1982).
- Medvedev, Zhores. «Russia under Brezhnev.» *New Left Review*. no. 117 (September-October 1979).
- Nove, Alec. «Soviet Economic Prospects.» *New Left Review*. no. 119 (January-February 1980).
- Rushdie, Salman. «A Dangerous Art Form.» An Interview. *Third World Book Review*. vol. 1, no. 1 (1984).
- _____. «On Günter Grass.» *Granta*. vol. 15 (1987).
- _____. «Outside the Whale.» *Granta*. vol. 11 (1983). *American Film* (January-February 1985).
- _____. «Such Angst, Loneliness, Rootlessness.» An Interview. *Gentleman*. (February 1984).
- Said, Edward W. «Figures, Configurations, Transfigurations.» *Race and Class*. vol. 32, no. 1 (1990).
- _____. «The Imperial Spectacle.» *Grand Street*. vol. 6, no. 2 (Winter 1987).
- _____. «Kipling, The Pleasures of Imperialism.» *Raritan Quarterly*. vol. 7, no. 2 (Fall 1987).
- _____. «Opponents, Audiences, Constituencies and Community.» *Critical Inquiry*. no. 9 (1982).

- _____. «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors.» *Critical Inquiry*. no. 15 (Winter 1989).
- _____. «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture.» *Raritan*. vol. 9, no. 3 (Winter 1990), pp. 27-50.
- _____. «Zionism from the Standpoint of Its Victims.» *Social Text* (Winter 1979).
- Thompson, E. P. «The Ends of Cold War.» *New Left Review*. no. 182 (July-August 1999).
- Williams, Raymond. «The Crisis of English Studies.» *New Left Review*. no. 129 (September-October 1981).

فهرس عام

الأبرانشا: 334	-1-
ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد:	الأخروية: 151، 350
259-256	الآداب الآسيوية: 291
ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله:	الآداب الأفريقية: 99-100، 291
257-256	الآداب الأقلية: 124
أبو يوسف (ملك إسبانيا المسلمة): 258	الآداب الإقليمية الهندية: 380
الإيستيم العربي: 227-228، 264	الآداب الألمانية: 291
الإيستيم القروسطي: 257	الآداب الإنكليزية: 291، 370، 373-
الإيستيمولوجيا: 18، 20، 245	375
الإيستيمولوجيا التجريبية: 381	الآداب الأوروبية المقارنة: 223
الإيستيمولوجيا الحديثة: 23	الآداب التقدمية: 368
الإيستيمولوجيا الماركسية: 23	الآداب الغربية المتروبولية: 285
الاتحاد السوفياتي: 43، 45-47، 58-	الآداب الفرنسية: 291
59، 145، 151، 260، 382،	آزاد، محيي الدين أحمد بن خير الدين:
387-385، 392-391، 394،	117
397-396، 398، 400-404،	آسيا: 38-39، 41، 52، 54-56، 59،
409-407، 411، 413	69، 98، 100، 104، 106، 115،
اتحاد العمال الأمريكي: 43	121-122، 126، 128، 143،
أتر براديش (ولاية/الهند): 10، 334	148، 151، 159، 169، 246،
أشاريا، راجفويال: 117	251، 266، 274-275، 288-
أتشي، تشنوا: 113، 136	291، 302-306، 308، 385-
	386، 389-390، 400، 402،
	411-412

- الإنترنت: 146
أثينا: 251
إثيوبيا: 103، 54
الأجهزة الاستعمارية: 362
أجهزة التعليم الاستعماري: 360
أجهزة الدولة الاستعمارية: 362
الأحزاب السياسية: 61، 25
الأحزاب الشيوعية: 372، 214
الأحزاب الشيوعية الأوروبية: 147
الأحزاب القومية: 372
الإحيائية: 367، 349
الأخوان دالاس: 394
الإخوان المسلمون: 401
الأدب الأسود: 124-125، 130، 171
أدب الأقليات: 83
الأدب الأوردي: 161، 167، 171
الأدب الأوروبي: 224-225، 293، 332، 352
الأدب البرجوازي: 324
الأدب البريطاني الحديث: 242
الأدب الحديث: 159، 359، 375
الأدب السنسكريتي: 333
أدب العالم الأول: 382
أدب العالم الثالث: 35-36، 38، 73-
75، 100، 104، 113، 116، 119،
121، 125، 127، 129-130،
134-135، 137، 141-144،
150، 153-154، 159-160،
176-178، 183، 185، 197،
265، 267، 274، 329-330،
372، 382
الأدب العالمي: 35، 141، 285
الأدب الفرانكوفوني: 289
الأدب القومي: 35، 118-119، 330،
332، 344
أدب الكومولث: 17، 125، 285-286،
288-289
الأدب المقارن: 242، 352
الأدب الهندي: 34-36، 120، 323،
329-330، 332، 334-335،
337-338، 344-345، 348-
354، 370-371، 373-375،
377
الأدب الهندي الحديث: 353
أدورنو، ثيودور: 65، 91
الإرث الاستعماري: 324
الأرجنتين: 147
أرجون: 350
الإرساليات التبشيرية الأوروبية: 348
الأرسطراطية: 93
الأرسطراطية الأوروبية: 84
أرسطو: 250
الأركيولوجيا: 18، 282
أرما: 113
أرنولد، ماثيو: 25، 109، 232
الإرهاب: 128، 269
الإرهاب الانتقائي: 131
إرهاب الدولة: 128
الإرهاب المكارثي: 43
إرون، روبرت: 241
الأرينة: 352

أزمة النزعة العمالية: 16	الاستعمار الفرنسي في الهند الصينية: 44،
إسبانيا: 43، 93، 147، 258	53
أستراليا: 106	الاستعمار القديم: 181
الاستشراق: 9، 18، 100، 122، 225-	استقلال الجزائر (1962): 68
226، 228، 234، 237، 239،	أسخيلوس: 230، 236، 245-246،
242-245، 249-250، 252-	301، 251
253، 255، 258، 263، 265،	أسد، طلال: 12، 240
267، 270، 301، 305، 308،	إسرائيل: 57، 389
311، 348، 377، 385، 391	اسطنبول: 224
الاستشراق الغربي: 32	أسطورة الأصول: 107، 183، 188
الاستعمار: 17، 27، 38-39، 41-42،	اسكندنافيا: 260
52، 55-56، 58-59، 67-68،	الإسلام: 118، 195، 251، 256-257،
70، 73، 93، 98، 103، 113-	259، 262-263، 287-289،
114، 120، 125، 145-146،	352
148-151، 153-155، 158،	الإسلاموية: 196
164، 166-167، 176، 179،	الاشتراكية: 27، 29، 38-39، 44، 46،
181، 225، 235-237، 239،	49، 51-54، 56، 58، 60، 104،
243، 247-249، 252، 266،	136، 146-147، 149، 151-
274-277، 280-281، 299-	152، 155-156، 170، 190،
301، 303، 306، 310، 314،	232، 260، 382، 385-386،
357، 367-368، 383، 387،	389، 402-403، 405-406،
411، 414	413-414
الاستعمار الإباضي: 123	الاشتراكية البريطانية: 46
الاستعمار الاستيطاني: 57	الاشتراكية الثورية: 40
الاستعمار الأوروبي: 225	الاشتراكية الدولية: 45
الاستعمار البرتغالي في أفريقيا الجنوبية:	الإصلاح التعليمي: 366
44	الإصلاح الديني: 366
الاستعمار البريطاني في ماليزيا: 44	الإصلاح المدني: 372
الاستعمار البريطاني في الهند: 229، 265،	الإصلاحية: 349
305	الأصولية الإسلامية الأيديولوجية: 260
الاستعمار التقدمي: 310	الاضطهاد العرقي: 133

- الاضطهاد المنصري: 132
الاضطهاد القومي: 149
الأعراق (العرق): 70، 93، 101، 129، 133، 135، 149، 268، 292
أغرة (مدينة/ الهند): 335
أفريقيا: 38-39، 52، 54-56، 59، 69، 99-100، 104، 106، 113، 115، 121-122، 125، 128، 131، 143، 148، 151-152، 159، 169، 266، 274-276، 288-291، 305، 386-388، 389-400، 402، 411-412
أفريقيا جنوب الصحراء: 410
أفريقيا الجنوبية: 39-40، 44، 48، 52، 55، 59، 113، 137، 307، 386
أفغانستان: 54، 103، 151، 260، 308
أفلاطون: 233، 256، 258
الاقتصاد الإمبريالي: 37
اقتصاد البترودولار: 37
اقتصاد الحرب: 44
الاقتصاد الزراعي: 325
اقتصاد السوق: 109
اقتصاد السوق الرأسمالي: 108
الاقتصاد السياسي: 20-21، 137، 227، 229، 311، 374
اقتصاد الشركات المعلوم: 44
الاقتصاد القروي: 325
الاقتصاد الهندي: 305
اقتصاد اليورودولار: 44
الاقتصادوية الماركسية: 270
الإقطاعية: 314
- الأقليات الإثنية: 123
الأقليات غير الأوروبية: 123
الأقليات غير البيضاء: 129
الأقلية الأميركية الأفريقية: 123، 131
الأكاديمية الأدبية: 28
الأكاديمية الأميركية: 69، 96-98، 141، 159-160
الأكاديمية الأنكلو-أميركية: 17، 19، 21، 28، 67-68، 237
الأكاديمية الأوروبية: 98
الأكاديمية البرجوازية: 20
الأكاديمية الغربية: 92، 100
الأكاديمية المتروبولية: 69
التوسير، لوي: 66-67، 81، 91، 272
الأسنية: 17، 146
ألمانيا: 43، 93، 147، 151، 260، 409-410
ألمانيا الشرقية: 408
ألمانيا الغربية: 43
إليزابيث الأولى: 163
إلسن، رالف: 158
إليوت، توماس ستيرنز: 76، 85، 90، 180-182، 187، 250
الإمبراطوريات الغربية: 385
الإمبراطورية: 17، 19، 22-25، 28، 32-33، 60-61، 64، 70، 74، 93، 98-99، 101، 107، 126، 214، 255، 299، 314، 355، 375
الإمبراطورية البريطانية: 286

- الإمبراطورية العثمانية: 48
الإمبراطورية المغولية: 315
الإمبراطورية الهندية - البريطانية: 38
الإمبريالية: 17، 21، 25، 27، 29، 34-
35، 37-38، 40، 43، 48، 50-
52، 56، 59-60، 65، 70، 73،
75، 96، 98، 101، 103، 107،
133، 136-137، 141، 143،
145، 148-151، 153-155،
158، 164، 167، 235، 237،
239-240، 243، 249، 252،
273، 275-276، 280-281،
299-300، 310، 325، 383،
388، 394، 402، 404، 406،
412، 414-415، 408
الإمبريالية الأميركية: 53، 210
الإمبريالية الثقافية: 299
الإمبريالية الحديثة: 181، 191، 229،
249
الإمبريالية السوفياتية: 382
الإمبريالية اليابانية: 222
الإمبريالية الغربية: 391
الإمبريالية غير المتوجة للنفط: 37
الإمبريالية الفائقة: 411
الإمبريالية الليبرالية: 88
الإمبريالية المعاصرة: 415
أميدكار، بيمراو رامجي: 304، 324
الإمبريقية: 262
الأمة الإسلامية: 407
الأمة الصينية: 309
الأمثلة القومية: 28، 134، 145، 149،
153-154، 157-158، 161،
163، 168، 171، 178، 382-
384
الأمم المتحدة: 389، 396
- مجلس الأمن: 395، 396، 411
الأمم المنفصلة: 187
الأممية: 75
الأممية الثانية: 411
الأممية المعاكسة: 280-281
الأمن الاقتصادي: 49
الأمن القومي: 45
الأمن المادي: 48
أميركا: 84، 92، 102، 106، 124، 131،
220، 222، 398، 400
- ينظر أيضًا الولايات المتحدة الأميركية
أميركا الجنوبية: 121
أميركا الشمالية: 50، 73، 90، 100، 102،
137، 344، 374، 407، 411
أميركا اللاتينية: 40-41، 52، 75، 100،
106، 151-152، 159، 239،
389، 409
أميركا الوسطى: 48
أمين، سمير: 250
انتفاضات 1948-1951: 400
الانتفاضات الطلابية في مكسيكو سيتي:
102
الانتفاضة الفلسطينية: 57، 272
الإنكلجنسيا: 46، 49، 68، 116-117،
128، 289، 309، 332، 356،
360، 370

- الإنتلجنيا الأدبية: 28، 60، 68، 128،
337-338، 371
- الإنتلجنيا الأدبية الراديكالية: 101
- الإنتلجنيا الأدبية القومية: 370
- الإنتلجنيا الأفرو - أمريكية: 69، 129
- الإنتلجنيا الأكاديمية الأدبية: 78
- الإنتلجنيا الأكاديمية السوداء: 130، 133
- الإنتلجنيا الأكاديمية النخبوية: 281
- الإنتلجنيا الأمريكية: 131، 221
- الإنتلجنيا الباريسية: 51
- الإنتلجنيا البرجوازية: 117، 325
- الإنتلجنيا البرجوازية الهندية: 310
- الإنتلجنيا البيضاء النخبوية: 130
- الإنتلجنيا التابعة: 324
- الإنتلجنيا الجامعية: 126، 265
- الإنتلجنيا الحديثة: 309، 347، 367
- الإنتلجنيا الراديكالية: 131
- الإنتلجنيا السوداء: 131
- إنتلجنيا الطبقة الوسطى: 406
- الإنتلجنيا العلمانية: 347
- الإنتلجنيا الغربية: 221
- الإنتلجنيا القومية: 116-117
- الإنتلجنيا الكومبرادورية: 324
- الإنتلجنيا ما بعد الاستعمارية: 281
- الإنتلجنيا المتروبولية: 183، 244، 265
- الإنتلجنيا المدنية: 155، 400
- الإنتلجنيا المهاجرة: 130
- الإنتلجنيا المهاجرة غير الأوروبية: 17
- الإنتلجنيا النخبوية المهاجرة: 134
- الإنتلجنيا النقدية: 347
- الإنتلجنيا الهندية الحديثة: 375
- الإنتلجنيا الوطنية: 198
- الإنتلجنيا اليسارية الأمريكية: 151
- الأنثروبولوجيا: 67، 238، 244، 254،
340، 373
- الأنثروبولوجيا الراديكالية: 137
- أندرا (ولاية/ الهند): 393، 395
- أندرسن، بتدكت: 384
- أندرسن، بيرى: 20، 303
- أندرسون، شيروود: 160-161
- إندونيسيا: 39، 305، 390، 401، 407
- إندين، رونالد: 267
- الإنسانية: 226، 230، 347
- الإنسانية الأوروبية: 225
- الإنسانية الرفيعة الأوروبية: 223، 225،
228، 231
- الإنسانية العقلانية: 256
- الإنسانية الليبرالية: 151
- الأنطولوجيا: 94
- أنطونيوس، جورج: 235، 274، 276،
278
- أنطونيوني، مايكل أنجلو: 210
- أنظمة التراكم الفورية: 51
- ينظر أيضًا النظام الفوريدي
- الأنظمة الرأسمالية الليبرالية: 51
- الأنظمة الرأسمالية المتقدمة: 54، 409
- أنظمة الردة البينية: 50
- الأنظمة السياسية المتعددة الإثنيات
والقوميات: 50

- الأنظمة الشيوعية: 46
الأنظمة العابرة للقارات: 326
الأنظمة العنصرية: 59
أنظمة القوة الإمبريالية: 288
الأنظمة الملكية: 55
إنغلز، فريدريك: 147، 169، 309، 312
أنغولا: 103
إنكلترا ينظر بريطانيا
أودة (مدينة/ الهند): 335
أوريخ، إريك: 223-226، 230-231، 292، 299
أوروبا: 41، 43-44، 84، 100، 106، 113، 119، 134، 137، 143-144، 175، 224، 228، 232-233، 243-244، 246، 248-251، 268، 279، 301، 303-304، 309، 314، 344، 347، 352، 383-384، 392، 407-408، 411، 413
أوروبا الشرقية: 43، 404، 409
أوروبا الغربية: 40-42، 44، 47، 51، 142، 147، 168، 229، 408، 411
أوروبا القارية: 76
أوروبا القروسطية: 384
أوروبا ما بعد النهضة: 229-230، 251، 384
أوروبا ما قبل الحديثة: 314
أوروبا الوسطى الشرقية: 39، 45-46
أوروبا اليونانية القديمة: 229
أورويل، جورج: 198، 208، 212-215
- أوستن، جين: 99، 273
أوكلاند: 132
الأيديولوجيا العالمية: 122، 381
الأيديولوجيا القومية المناهضة للاستعمار: 387
الأيديولوجيا الليبرالية: 150
الأيديولوجيا ما بعد البنية: 65
الأيديولوجيات الأدبية الأميركية السوداء: 26
الأيديولوجيات الأدبية الصوبولية المعاصرة: 182
الأيديولوجيات الاستعمارية: 253
الأيديولوجيات الاستعمارية الغربية: 238
الأيديولوجيات الإمبريالية: 240، 253، 299
الأيديولوجيات السياسية: 39
الأيديولوجيات القومية: 58، 67، 70، 145، 148-149
الأيديولوجيات المناهضة للاستعمار: 387
الأيديولوجيات المناهضة للشيوعية: 58
أيدولوجيات الهجرة: 31
إيران: 54، 148، 260، 269
إيزنشتين، سيرجي: 210
أيزنهاور، دوايت: 43، 86
إيطاليا: 40-41، 93، 147، 180، 260
إيفلن، تيري: 9
إيفانز، ماري آن (جورج إليوت): 99، 231
إيمرسون، رالف: 83-84، 320
أبوديا (مدينة/ الهند): 350
ب-
بابا، هومي ك.: 105-106

البرجوازية الإمبريالية: 277	باتيل، ساردار فالاباي: 399، 397
البرجوازية الأوروبية: 35، 115، 325	بات، أوكافيو: 159
البرجوازية البريطانية: 319	البادا: 338
البرجوازية التجارية الصناعية البريطانية: 322	الباراثويا: 249
البرجوازية الريفية: 410	الباراهاماسا: 339-338
البرجوازية الصغيرة: 25، 93، 115، 119، 362، 126	بارت، رولان: 95، 91
البرجوازية الصغيرة التقليدية: 366	باريس: 93، 95، 102-103، 113
البرجوازية الصغيرة السوداء: 103	الباكستي: 323، 333-334، 336، 340، 364، 351
البرجوازية الصغيرة المتخصصة: 120، 342، 126	باكستان: 10، 151، 154، 168، 180، 186-190، 192-196، 214، 390، 392، 398
البرجوازية الصغيرة المدنية: 288	باللي، غريس: 160
البرجوازية الصناعية: 410	البانتي: 339
البرجوازية العليا: 129	باندونغ (مدينة/إندونيسيا): 389، 392، 396
البرجوازية القومية: 37	بانشام فيدا: 350
البرجوازية القومية الناضجة: 39	بانيكار، ك.م.: 240-241
البرجوازية الكومبرادورية: 39	باوند، عزرا: 85، 180-181، 187
البرجوازية الليبرالية: 206	بايرون، جورج غوردون: 242
البرجوازية المتخلفة: 329	بايخو: 159
البرجوازية المروبولية: 284	بتلر، صامويل: 231
البرجوازية المروبولية الحديثة: 179	البرازيل: 147
البرجوازية المدنية: 152، 165	البراهمية الهندية: 347، 365
البرجوازية المعاصرة: 211	البراهمو: 365
البرجوازية الملكية: 55	براون، جون: 83
البرجوازية الهندية: 398، 413	البرتغال: 43، 147، 276
البرجوازية الوطنية: 39، 44، 52، 54-55، 59-60، 68، 70، 104، 388، 413، 411، 406، 403-402	البرجوازية: 93، 119، 262
	البرجوازية الاستعمارية: 366
	البرجوازية الألمانية: 304

- البرجوازية الوطنية العربية: 38
البرجوازية الوطنية ما بعد الاستعمارية: 104
برلين: 93
برنال، مارتين: 250
برنامج غوتا: 260
بروتوس: 258
بروتون، أندريه: 302
بروست، مارسيل: 160-161، 231
بروكس، كليث: 88
البروليتاريا: 320
البروليتاريا الأفريقية: 57
البروليتاريا الصناعية: 319
بريجنيف، ليونيد: 59
بريطانيا: 16-17، 19، 42، 44، 50، 67-68، 73، 77-78، 81، 83، 85، 90، 93، 102، 125-126، 137، 151-152، 159، 191، 214، 260، 288، 292، 302، 305-306، 308، 311، 319-320، 320، 336، 375، 394، 397، 411
البعثات التبشيرية المسيحية: 356-357
بغداد: 260
بل، غيرتروود: 231، 242
البلاد العربية: 75
البلدان الآسيوية: 37، 58، 68، 291، 344، 390
البلدان الاستعمارية السابقة: 42
البلدان الاشتراكية: 39، 43، 151، 402
البلدان الأفرو - آسيوية: 391
البلدان الأفريقية: 37، 68، 291، 344، 390
البلدان الأفريقية المستقلة: 69
البلدان الإمبريالية: 48، 57، 288، 389، 409-410
البلدان الأنكلوسكسونية: 260
البلدان الأوروبية: 412
البلدان الرأسمالية: 17، 402
البلدان الرأسمالية المتخلفة: 152، 410-413
البلدان الرأسمالية المتقدمة: 49، 51-52، 57، 141، 144، 150، 152، 352
البلدان الزراعية: 403
البلدان الصناعية: 403
البلدان الغربية: 252، 280، 282، 288
البلدان غير الغربية: 134، 252، 280
البلدان الفرنكوفونية: 113
البلدان الفقيرة: 42
بلدان الكوميكون: 47-49، 51، 136، 260، 406، 411
البلدان المتخلفة: 52
البلدان المتروبولية: 35، 51، 75، 115، 121-122، 134، 136، 143-144، 161، 259-260، 265-267، 292، 299، 329، 414
البلدان المستعمرة: 67، 114، 116، 119، 122-123، 236، 239، 411
البلدان النامية: 405
البلشفية الإمبريالية: 391
بلغاريا: 48

- بلفور، آرثر جيمس: 242
 بلوشستان: 180
 بلوم، آلن: 102
 بلوم، هارولد: 88، 78، 102
 بليك، وليام: 84، 83، 50
 البنجاب: 335
 بندها، جوليان: 232-233
 البنغال: 335-336
 بنغلادش: 261، 407
 البنك الدولي: 413
 البنى الاجتماعية: 152
 البنى الاقتصادية: 152، 331
 البنى الإمبريالية: 55
 البنى التعليمية: 356
 البنى السردية: 339
 البنى السياسية: 331
 البنى الفوقية: 22، 25
 البنى الفوقية الثقافية: 20
 بنى الهيمنة المترابلية: 17
 بنيامين، فالتر: 17، 91
 البنيوية: 16-17، 19، 94، 262
 بيكون، فرانيس: 35
 البهاغافاد غيتا: 154، 349، 376
 بوتو، بيناظير: 204، 261
 بوتو، ذو الفقار علي: 195-196، 261
 بودريار، جان: 95
 بورتوريكو: 124
 بورخيس: 159، 161، 210، 270
 بورك، كينيث: 85
 بورما: 397
 بوفوار، سيمون دي: 94
 بولاتراس، نيكوس: 270
 بولفانين، نيكولاي: 396-397
 بوليفيا: 40
 بوليه، جورج: 91
 بومباي: 357
 بونويل، لويس: 210
 بويره، ريتشارد: 144
 بيجين: 395
 بيدي، راجندار سينغ: 168
 بيرس، سان جون: 99، 181
 بيرغمان، إنغمار: 210
 بيرلينغوير، إنريكو: 40
 البيرو: 40، 151
 البيروقراطية الأكاديمية: 373
 البيروقراطية السالينية: 45
 البيروسترويك: 41، 57، 260، 382، 387، 408
 بيكاسو، بابلو: 187
 بيكيت، صامويل: 212-213
 بيلو، سول: 160
 بينشون، توماس: 158
 بيهار (ولاية/الهند): 334-335
 -ت-
 تاتشر، مارغريت: 21، 244، 260
 التاريخانية: 64، 108، 240-241، 243
 259، 262، 299، 384
 تاندون، بارشوتام داس: 397

التأويلية: 17	التصنيع الموسع: 49
تايلند: 390	التعاقد الديمقراطي الاجتماعي: 44
تاويوان: 410	التعددية: 107، 127، 146
التبرجز: 124	التعددية الثقافية: 17
تجارة الرقيق: 123	التعددية اللغوية: 336
التجريبية: 108، 214، 299	التفكيك: 64، 282
التحقيب: 143	التقسيم: 195-196
تحقيب الإنتاج: 23	التقليد الإنساني الأفريقي الأمريكي: 129
التحقيب التاريخي: 137	التقليد الأنكلو - أمريكي: 238
تحليل الخطاب الاستعماري: 100، 137، 178، 236، 254، 316، 358	التقليد الثقافي الغربي: 278-279
التحليل النفسي: 90، 249	التقليد الشفوي: 164
التحولات الديموغرافية: 15	التقليد الماركسي: 263
التخطيط المدني: 359	التقليد النيتشوي: 263
التدين: 214	التكسية: 93، 176، 182
التراث: 26، 27	تمرد تاينغ (1850-1864): 309
التراث الأدبي: 84	التنظيمات الاجتماعية البطييرية: 302
تراث الغروتسك: 197، 202	التنظيمات الطبقية: 25
التراث الماركسي: 46، 300	التمية: 42، 48
التراجيديا اليونانية: 223-224، 229	التمية الاجتماعية: 44
تركيا: 48	التمية الاقتصادية: 54
تروث، سوجورنر: 83	التنوير: 107، 108، 225، 286، 303، 347
ترومان، هاري: 43	توانيه: 306
تشارترجي، بارنا: 267	تولستوي، ليو: 320
تشاد: 405	تولياني، بالميرو: 44
تشومسكي، نوام: 238، 270	تومسون، إ.ب.: 46، 80
تشيكوسلوفاكيا: 46	توين، مارك: 84
تشيلي: 40-41، 102-103، 260، 409	التيار الراديكالي: 91
التصنيع المكثف: 49	التيارات الاشتراكية: 58

- الثقافة المتروبولية: 101، 273
- الثقافة النقدية الأدبية: 381
- الثورات الأخلاقية: 54
- الثورات الاشتراكية: 39، 41، 44، 56، 387، 324، 151
- ثورات أفريقيا الجنوبية: 52
- ثورات الهند الصينية: 52
- الثورة الاجتماعية: 104
- الثورة الإسلامية في إيران (1979): 59، 260
- الثورة الأفغانية (1978): 260
- الثورة الأميركية: 82
- الثورة البرتغالية (ثورة القرنفل) (1974): 41-40
- الثورة البلشفية (1917): 46
- الثورة الثقافية: 56
- الثورة الثقافية الصينية: 102، 135، 403، 407
- الثورة الجزائرية (1954): 38، 52، 92، 260، 94
- الثورة الصناعية الأولى: 228
- الثورة الصينية (1949): 39، 56، 67-130، 68
- الثورة الفرنسية (1789): 83
- الثورة الفكرية الإنسانية: 257
- الثورة الكويتية (1958-1959): 39-40، 68، 52
- ج-
- جاغر، مايكل فيليب: 210
- التيارات الثورية المناهضة للاستعمار: 130
- التيارات الرومانسية الأميركية: 83
- التيارات ما بعد الحداثية: 406
- التيارات ما بعد الماركسية: 406
- تيت (الناقد): 76
- تيتو، جوزيف بروز: 389، 392
- تيلك، لوكمانيا: 358
- تين مورتى هاوس (نيودلهي): 11
- تيسون، ألفريد: 99
- ث-
- ثابار، روميل: 36، 240-241، 349
- الثقافة الأدبية: 85، 340
- الثقافة الأدبية الماركسية: 101
- الثقافة الاشتراكية: 148
- الثقافة الإمبريالية: 58، 64
- الثقافة الأميركية ما بعد الحداثية: 405
- الثقافة الأنكلو - أميركية: 26
- الثقافة الأوروبية: 226، 248، 278، 343
- الثقافة البرجوازية: 101، 324
- الثقافة الجماهيرية: 290
- الثقافة الرأسمالية: 27، 155
- الثقافة الرفيعة: 343
- الثقافة الرفيعة المتروبولية: 210
- الثقافة اليسارية: 101، 343
- الثقافة الشعبية: 26، 117
- الثقافة الشيوعية: 148
- الثقافة العالمية: 180، 286
- الثقافة العليا المتروبولية: 191
- الثقافة ما بعد الحداثية الأميركية العالمية: 148، 170، 178

- جاكسون، جورج: 131
الجامعات الأميركية: 234، 238، 242
الجامعات الأوروبية: 352
الجامعات البريطانية: 78، 238، 242
الجامعات الفرنسية: 93
الجامعات المتروبولية: 15، 23، 35، 73-75، 101، 119، 121، 127-
129، 134، 138، 183، 273، 299
جامعة جواهر لال نهرو: 11
جامعة دلهي: 11
جامعة كامبردج: 210
جامعة كينت: 274
الجامعة الليبرالية: 127
الجامعة الهندية: 74
جامعة ييل: 11
جائزة الكتاب الوطني لترجمة كلايتون
إشليمان: 159
جائزة نوبل: 113، 159
الجهة الشعبية المتحدة في تشيلي: 102،
166، 260، 409
الجزائر: 16، 38، 93-94، 238، 292
الجزائري، عبد القادر: 275
الجزر البريطانية: 81، 374
الحزيرة العربية: 346
الجغرافيا الإمبراطورية: 292
الجغرافيا التخيلية الأوروبية: 246، 255
الجماعات الإثنية الكبيرة: 123
الجماعات الأدبية: 363
الجماعات الاعتقادية: 339
الجماعات الثقافية الأميركية: 158
الجماعات الجامعية السوداء: 132
الجماعات الريفية: 151
الجماعات القروية الرعوية: 302، 316
الجماعات اللغوية: 332
الجماعات المقدسة: 384
الجماعة الأكاديمية السوداء: 133
الجماعة القروية الهندية: 303، 325
الجماعة المتخيلة: 384
الجماليات المعرفية: 141، 170
الجمعية الآسيوية: 121
الجمعية الآسيوية البنغالية: 346
الجمهوريات الآسيوية: 407
جمهورية ألمانيا الاتحادية: 183
جناح، محمد علي: 117
الجنندر: 24، 30، 65، 94، 101، 129،
157، 208، 254، 268، 271،
291-292
جنوب أفريقيا: 56-57، 59، 68، 147،
386، 389
جنوب أوروبا: 40
جنوب شرق أوروبا: 407
جورج إليوت ينظر إيفانز، ماري آن
(جورج إليوت)
جوشي، أوماشانكار: 336
جوشي، سفاتي: 12
جونز، وليام: 346، 347
جونسون، صامويل: 99
جونسون، ليندون: 96

- جوهري، محمد علي: 117
الجوهري: 101
جويس، جيمس: 160-161، 182،
187، 189-190
جيد، أندريه: 99، 231
الجيش الأحمر: 39
الجيش الباكستاني: 261
الجيش البريطاني: 319
جيش الشعب (الفيتنامي): 39
الجيش المصري: 306
الجيش العربية الإسلامية: 257
جيلكريست، جون: 162
جيمس، س. ل. ر.: 235، 276، 278-
279
جيمس، هنري: 84، 187، 191، 231
جيمس، فريدريك: 19، 28-31، 61،
65، 106، 134، 141-142،
144-146، 148، 150-161،
168، 170-171، 219، 235،
381-383، 385، 386-387
الجيش الاستعمارية الأوروبية الغربية
القديمة: 44
ح-
حافظ الشيرازي: 259
حيب، عرفان: 283، 315
الحنمية الاقتصادية: 54
الحدائق: 26-27، 93، 105-106،
161، 175-176، 178-179،
181، 184، 188، 190-193،
255
الحدائق الاستعمارية: 347
الحدائق الأميركية: 84-85
الحدائق الأنكلوسكسونية: 182
الحدائق الرفيعة: 211
الحدائق الطبيعية: 76
الحدائق العليا: 180، 182
الحدائق الوضعية: 368
الحرب الأهلية الإسبانية (1936-1939):
93
الحرب الأهلية الأميركية (1861-
1865): 83
الحرب الباردة: 46، 79، 86، 391
حرب التحرير الجزائرية (1954) ينظر
الثورة الجزائرية (1954)
حرب السويس (1956): 401
الحرب الصينية - الهندية: 37-38، 68،
400
الحرب العالمية الأولى (1914-1918):
319
الحرب العالمية الثانية (1939-1945):
15، 38-39، 41-42، 46، 54،
56، 68، 85، 115، 153، 391،
402
الحرب العراقية - الإيرانية (1980-
1988): 37
الحرب العربية - الإسرائيلية (1948): 38
الحرب العربية - الإسرائيلية (1967): 38
الحرب العربية - الإسرائيلية (1973): 37
حرب فيتنام (1955-1975): 52-53،
68، 86، 89، 92، 99، 102، 131،
238
الحرب الكورية (1950-1953): 68،
390-391، 396
جوهري، محمد علي: 117
الجوهري: 101
جويس، جيمس: 160-161، 182،
187، 189-190
جيد، أندريه: 99، 231
الجيش الأحمر: 39
الجيش الباكستاني: 261
الجيش البريطاني: 319
جيش الشعب (الفيتنامي): 39
الجيش المصري: 306
الجيش العربية الإسلامية: 257
جيلكريست، جون: 162
جيمس، س. ل. ر.: 235، 276، 278-
279
جيمس، هنري: 84، 187، 191، 231
جيمس، فريدريك: 19، 28-31، 61،
65، 106، 134، 141-142،
144-146، 148، 150-161،
168، 170-171، 219، 235،
381-383، 385، 386-387
الجيش الاستعمارية الأوروبية الغربية
القديمة: 44
ح-
حافظ الشيرازي: 259
حيب، عرفان: 283، 315
الحنمية الاقتصادية: 54
الحدائق: 26-27، 93، 105-106،
161، 175-176، 178-179،
181، 184، 188، 190-193،
255
الحدائق الاستعمارية: 347

- الحرب المناهضة للإمبريالية: 54
الحركات الاجتماعية: 406، 367، 50،
الحركات الاشتراكية: 41، 52
الحركات الإصلاحية: 46، 48، 356-
365، 357
حركات التوحيد المناهضة للاستعمار: 69
الحركات الثورية: 60
الحركات الراديكالية: 101
الحركات السياسية: 367
الحركات الشيوعية: 41، 45، 48، 151،
364، 368، 390
الحركات الطلابية: 15، 102
الحركات العمالية: 16، 410
الحركات القومية البرجوازية: 56
الحركات القومية السوداء: 131
الحركات المناهضة للاستعمار: 39، 54،
274، 364، 388
الحركات المناهضة للإمبريالية: 265
الحركات المناهضة للحرب: 52، 68،
96، 103
حركة آريا ساماج: 365
حركة اتركوا الهند: 402
حركة إلغاء العبودية الراديكالية: 83
حركة التحرر الوطني الفلسطينية: 274
حركة المحقوق المدنية السوداء: 96، 103،
131
الحركة الرومانسية: 88
حركة سانانان دارم: 365
الحركة الشيوعية في الفلبين: 40
حركة عدم الانحياز: 59، 104، 130،
389، 394، 401
- الحركة العمالية الفرنسية: 94
الحركة الفرنسية المناهضة للحرب: 94
حركة الفلاحين في نيلنجانا: 400
الحركة النسائية المعاصرة: 97
الحروب الإمبريالية: 41، 137
حروب التحرر الوطني: 54-56، 68-
69، 93، 102، 238
الحروب الثورية: 55-56، 58-59
الحريات الديمقراطية: 116
الحزب الاشتراكي الهندي: 399
حزب بهاراتيا جاناتا: 350
الحزب الديمقراطي الأميركي: 16
الحزب الشيوعي الأفريقي: 57
الحزب الشيوعي الأميركي: 133
الحزب الشيوعي الإندونيسي: 39، 401
الحزب الشيوعي الإيطالي: 40، 261
الحزب الشيوعي البريطاني: 78، 79
الحزب الشيوعي الفرنسي: 94
الحزب الشيوعي المصري: 401
الحزب الشيوعي الهندي: 40، 116،
147، 166، 393-394، 397،
399
الحزب الشيوعي الهندي الماركسي: 147،
322
حزب الفهود السود: 132
الحزب القومي الصيني (الكومتانغ): 39
حزب المؤتمر الوطني الهندي: 319،
393-395، 397-400
حسين، انتظار: 168
الحضارة الإسلامية: 143

- الحضارة الأوروبية: 247
الحضارة البريطانية: 358
الحضارة الغربية: 101، 134، 153، 243
الحكم البريطاني في الهند: 286، 300
الحكم الملكي: 304
الحكومات الإسلامية: 289
الحكومة البورمية: 390
الحكومة الهندية: 395
حكومة الوحدة الشعبية في تشيلي: 40
حلف بغداد (1955): 390، 394
حلف جنوب شرق آسيا (SEATO): 390-
391، 394، 397
حلف شمال الأطلسي (الناتو): 43، 391
حلف وارسو: 57، 391
حلقة فولوشينوف/باختين: 17
حلوان (مصر): 401
حملة نزع السلاح النووي: 80
حوار الشمال والجنوب: 104
-خ-
خان، سيد أحمد: 319
خان، باقت علي: 398
خروشوف، نيكيتا: 396-397
خسرو، أمير: 162
الخطاب الاستشراقي: 225، 228-229،
245-247، 254، 265
الخطاب الاستعماري: 18، 74، 100،
104، 236، 271
الخطاب الأقليوي: 17
خطاب الجنسية: 230
الخطاب الراديكالي: 101
الخطاب الماركسي: 148، 271
الخطابات الأدبية الأورو - أميركية: 98
خطة مارشال: 44، 48، 94
الخليج العربي: 37، 126، 286، 410
الخميني، روح الله: 59-60، 184، 215،
274
الخيام، عمر: 186، 194، 202
الخيانة الجماعية المعاصرة: 233
خيانة المثقفين: 233
-د-
الدائنية: 93، 175
دادو: 335
دار العلوم في ديوبند: 365
دافنشي، ليوناردو: 233
دالاس، جون فوستر: 43، 88
دالي، سلفادور: 187
دانتي أليغييري: 99، 224، 245، 247،
249-255، 301، 311
دانغي، ش. أ.: 376
الدراما الأثينية: 244
درايزر، ثيودور: 160-161
درويش، محمود: 272
دريدا، جاك: 32، 91-92، 95، 180،
262، 264، 269، 271، 282
الدكتاتورية: 196، 214
دلهي (مدينة/الهند): 11، 13، 75، 335
الدمقرطة: 368
دمقرطة الأدب: 325
دمقرطة اللغة: 325
دواركا (مدينة/الهند): 350

الدولة القومية الاستعمارية: 370	دوب، موريس: 79، 168
الدولة القومية البرجوازية: 370	دوبوا، وليام: 130
الدولة القومية الحديثة: 353	دوت، ر. ب.: 310
الدولة القومية ما بعد الاستعمارية: 370	دوت، ر. ش.: 310
دولوز، جيل: 95، 170	دوغلاس، فريدريك: 83
الدوما: 338	الدول البرجوازية: 114، 261
الديالكتيك: 168، 202، 252، 354، 414	الدول البرجوازية القومية: 37، 104، 330
الديالكتيك الاجتماعي: 169	الدول البرجوازية الوطنية: 42، 67-70، 388
ديالكتيك الاختلاف: 354	الدول البرجوازية الوطنية ما بعد الاستعمارية: 55، 58
الديالكتيك الأدبي: 169	الدول العربية: 57
الديالكتيك الماركسي: 169	الدول ما بعد الاستعمارية: 59، 69
ديالكتيك الوحدة: 354	الدول ما بعد الثورية: 58
ديترويت (مدينة/ الولايات المتحدة): 132	الدول المستعمرة: 277
ديساي، أنيتا: 115-116، 278، 371	دول اليسار الاشتراكي ما بعد الثورية: 58
الديغولية: 16، 94، 261	الدولة: 24، 29-30، 32، 41، 61، 272، 277-290، 291
ديف، الغورو ناناك: 335	الدولة الاستعمارية: 55، 278، 356، 358
ديفيس، أنجيلا: 97، 133	الدولة الإمبراطورية البريطانية: 289
ديفيس، لينارد: 164	الدولة الإيرانية: 60، 289
ديكنز، تشارلز: 35، 164، 371	الدولة البرجوازية القومية ما بعد الاستعمارية: 415
ديكسون، إميلي: 83، 84	الدولة الحديثة: 229
ديلان: 210	دولة الرفاه: 44
ديلاني، مارتين: 99	الدولة السوفياتية: 53
ديلتاي، فيلهلم: 240	الدولة الصهيونية: 57، 58
الديمقراطية الاجتماعية: 260-261، 46	الدولة القومية: 29، 36، 55-56، 115
الديمقراطية الاجتماعية الليبرالية اليسارية: 315	351، 370، 414-415
الديمقراطية الاشتراكية: 44، 53	
الديمقراطية البرجوازية: 44، 147	

- الرأسمالية: 41، 75، 83، 95، 146،
149-152، 154-156، 183،
211، 292، 311، 314،
323، 326، 389، 391، 402،
413-414
- الرأسمالية الاستعمارية: 252، 320-
324، 321
- الرأسمالية الإمبريالية: 37، 75، 412-
413
- الرأسمالية الأوروبية: 413
- رأسمالية الطباعة: 335، 341-342
- الرأسمالية العالمية: 70، 147، 284،
410، 414
- الرأسمالية المتخلفة: 136-137، 410،
413
- الرأسمالية المتقدمة: 48، 70، 136-
137، 324، 410، 412، 414
- الرأسمالية المسيحية: 407
- الرأسمالية الهندية: 413
- رام موهان روي: 116، 305، 319، 358
- الرامايانا: 340، 349
- راناد: 310
- رانوم: 76
- رانكه، ليوبولد: 240
- راي: 210
- رايت، ريتشارد: 130، 159
- رسكن، جونا: 239، 320
- رسوا، مير هادي حسن: 166
- رجارو: 179
- رشدي، سلمان: 9، 11، 30-32، 60،
106، 113، 129، 135-136،
- الديمقراطية البرلمانية: 261
- الديمقراطية الشعبية: 403
- الديمقراطية المسيحية: 261
- الديموغرافيا الاجتماعية: 124
- ديوانا، موهان سينغ: 335
- ديوب، دافيد: 99
- ديوباند (بلدة/ الهند): 365
- ذ-
- الذات الاستعمارية: 235
- الذات الشرقية: 234-235
- الذات ما بعد الاستعمارية: 235
- ر-
- الرابطة الإسلامية في الهند: 116
- الرايكاية: 55، 70، 77-78، 88، 94،
103، 107، 132-133
- الرايكاية الأدبية: 23، 85
- الرايكاية الأميركية: 94، 133
- الرايكاية الثقافية: 85
- الرايكاية السوداء: 133
- الرايكاية العالمية: 388
- الرايكاية القومية: 237
- الرايكاية المثروبولية: 137، 382
- الرايكاية المناهضة للحرب: 96
- رأس المال البريطاني: 305
- رأس المال الحديث: 181
- رأس المال الصناعي: 84
- رأس المال المتعدد الجنسيات: 290
- الرأسمال التجاري: 55

- 144، 159-161، 177-180،
183-194، 196-198، 202،
204-213، 215-216، 269،
274-275، 287-291
- الرفاه العام: 49
رفايل: 258، 259
الرهاب المعادي للشيوعية: 85
روبنز، بروس: 12
روبنسون، بول: 130
روسيا: 50، 93، 407
روكفلر، جون د.: 121
روما: 99
الرومانيات التاريخية: 359
الرومانية: 83، 188، 383
الرومانية الألمانية: 311
الرومانية الأوروبية: 347، 384
ريتش، أدريان: 97
ريشاردز، إ. آ.: 76، 78، 90
ريغان، رونالد: 21، 89، 244، 260
رينان، إرنست: 269، 274
-ز-
- الزنوجة: 113
زولا، إميل: 231
-س-
- السادات، أنور: 387
سارتر، جان بول: 66، 68، 91، 94
سان فرانسيسكو: 125
السانجام: 333
الساندينيون: 40
ساهيتيا أكاديمي (الهند): 121
- سايفون (مدينة/فيتنام): 260
سيرينكر، مايكل: 12
سبسر، هربرت: 383-384
سيترز: 223، 299، 352
ستالين، جوزف: 46
ستون، روبرت: 160
ستيرن، لورنس: 160، 197، 210
ستيفز، والاس: 85، 91
السد العالي: 401
سركار، تانيكا: 12
سركار، سوسوبان: 278، 283
سركار، سوميت: 12
سرور، رجب علي بيغ: 163
سعدى الشيرازي: 259
السعودية: 392، 405، 410
سعيد، إدوارد: 9، 11، 18، 31-34، 65،
104-105، 122، 135، 144،
159، 183، 219-244، 246-
256، 258-259، 262-263،
267-275، 278-289، 292-
295، 299-308، 310-314،
316، 321-322، 381-382،
385-387، 389، 393
سقراط: 233، 256، 258-259
سكوت، بول: 167
سلسلة الفينديا الجبلية: 334
السلطة الاجتماعية: 25
سمين، عثمان: 141، 153، 170
سنجاري، قمقم: 12
سنجان (منطقة/الصين): 407

الشرق: 138، 187-188، 190-191،

195، 225-226، 236، 243-

248، 250-251، 255، 258،

292، 391، 393

شرق آسيا: 52، 410

الشرق الأوسط: 241، 260، 386، 407

الشرق العربي: 278

شرق المتوسط: 229

شركة الهند الشرقية: 162

شكبير، وليام: 99، 134

شمال أفريقيا: 68، 229

شمال أميركا: 134

شوان لاي: 389، 391، 395، 400

شواب، ريموند: 269، 274

شيكاجو: 132

الشيكانو: 125

شيلي، بيرسي بيش: 99

الشيوعية: 40، 43، 46، 51-52، 54،

79، 85، 88، 95، 98، 133، 148،

234، 243-244، 261-262،

276، 393-394، 403، 406-

411، 407

الشيوعية الإندونيسية: 400

الشيوعية الإيطالية: 40

الشيوعية البرتغالية: 41

الشيوعية الهندية: 402

-ص-

صالح، الطيب: 292

الصحوة الإسلامية: 286، 287

صحيفة لا برنسا (*La Prensa*): 214

السند (إقليم/باكستان): 335

سنغافورة: 48، 147، 410

السنغال: 267

سنغور، ليوبولد: 99، 275

سهول الغانج: 118

السودان: 40، 407

السورالية: 51، 93، 175

سورية: 411

سوسور، فرديناند دو: 91

سوفي، ألفرد: 390

السوفيات: 385، 401، 403

سوكارنو، أحمد: 39، 69، 390، 400-

404، 401

سوزي، بول: 168

سوفيت: 160، 197، 274

سوينكا، وول: 99، 113، 159

سيدني: 371

سيرامبور: 356

سيزار، إيميه: 161، 238، 240، 272،

275

اليميائية: 95

-ش-

شاتوبريان، فرانسوا رينيه دو: 242-243

شاندر، بيان: 310

الشبكات الإعلامية المتعددة الجنسيات:

289

شبكات التعليم الاستعماري: 356

شبكات الحداثة: 30

شبكات ما بعد الحداثة المترابولية: 30

شتاين، غيرتروود: 187

- الطبقات الشعبية المعاصرة: 340
 الطبقات العاملة الأميركية: 46
 الطبقات العاملة الأوروبية الغربية: 46
 الطبقات اللغوية: 340
 الطبقات المالكة البريطانية: 255
 الطبقة الثالثة: 339
 طبقة الزميندار (ملاك الأراضي): 314
 الطبقة العاملة: 67، 82، 84، 119، 124،
 126، 232، 234، 266، 402، 404، 413-414
 الطبقة العليا: 30، 116، 129، 163-
 164، 266، 284، 338، 361
 الطبقة العليا البرجوازية: 35، 36
 الطبقة العليا الهندية: 273
 طبقة العوام: 339
 الطبقة المالكة: 119
 الطبقة المرفهة: 342
 طبقة ملاك العبيد: 86
 الطبقة الوسطى: 55، 83، 116، 125،
 164، 267، 361
 الطبقة الوسطى البيضاء: 130
 الطبقة الوسطى المحافظة: 27
 الطلائع الثورية: 52
 الطوائف العليا: 361، 363، 367
 الطوائف الوسطى: 361
 طياوي، ع. ل.: 240
 -ظ-
 الظاهرية: 17، 90
 -ع-
 العالم الأبيض: 292
- صحيفة نيو ليفت ريفيو (New Left Review):
 81، 213
 صحيفة نيويورك تايمز: 144، 160، 197،
 213
 صحيفة النيويورك تريبيون: 300، 312
 الصراع الطبقي: 149، 402، 415
 الصراعات الأيديولوجية: 143
 الصراعات السياسية: 143
 الصراعات الصينية - السوفياتية: 382
 صلاح الدين الأيوبي: 256-257
 الصليبيون: 256
 صندوق النقد الدولي: 413
 الصهيونية: 57-58، 221-222، 294
 الصهيونية الاستعمارية: 269
 الصورية: 175
 الصرمال: 407
 الصين: 46-48، 56، 103، 151، 267،
 304، 382، 386، 389، 390، 394-397،
 400، 405، 407
 الصين القديمة: 180
 الصين الهندية: 395
 -ض-
 الضباط الأحرار: 38
 الضفة الغربية: 57
 ضياء الحق، محمد: 195-196
 -ط-
 طاغور، رابندرانات: 275، 371
 الطائفة الطبقة: 157
 الطائفية الحديثة: 366
 الطبقات الرأسمالية: 126

العنوان الثلاثي على مصر ينظر حرب	العالم الإسلامي: 274، 288، 290
السويس (1956)	العالم الأول: 136، 141، 144-147، 149
العراق: 40، 411	154-158، 156، 158
العروبي، عبد الله: 240-241	160، 169-171، 329، 392
العصر الحديث: 232	402، 407-408، 415
العصر الكلاسيكي: 258	العالم الثالث: 9، 24، 26-28، 30
عصر النهضة: 180، 236	36-37، 58، 70، 73-75، 104
العصور الرومانية القديمة: 184	120-121، 131، 134، 136
العصور القديمة: 251، 255	141-142، 144-149، 151
العصور القديمة الأوروبية: 247	158، 160-161، 168-171
العصور الوسطى: 238، 383	176، 178-179، 197، 215
العصور الوسطى الأوروبية: 247	216، 235، 262، 265، 329
العطاس، س. هـ.: 240، 235، 276	381-382، 384-386، 389
العظم، صادق جلال: 250	394، 401-406، 408، 415
العقد الثقافي: 127	العالم الثالث ما بعد الاستعماري: 407
عقد العمل الصناعي: 51	العالم الثاني: 137، 146، 148-150
العقلانية: 88-89، 107-108، 258	152، 382، 392، 402، 405
347	408
العقلانية الأوروبية: 224	العالم الحديث: 314
علم الاجتماع الأميركي: 238	العالم الرأسمالي: 147-148، 152
علم النفس: 90	409
العلوم الاجتماعية: 86، 92، 326، 358-	العالم العربي: 38، 275، 386-387
367، 359	العالم ما بعد الاستعماري: 106
العلوم الإنسانية: 120، 142، 222-223،	العالمثة: 129
342	العالمثة الأدبية: 135
العلوم الرياضية: 375	العالمثة الأدبية المتروبولية: 76
العلوم السياسية: 146	العالمثة السوداء: 129
العلوم الفيزيائية: 358-359، 375	عبد الملك، أنور: 240، 241
العنصرية المركزية الإثنية: 352	عبد الناصر، جمال: 69، 401، 404، 409
العنصرية: 214، 222، 253، 304	العبودية: 124، 130
	العدالة الاجتماعية: 103، 260
	العدالة العرقية: 260

- العولمة: 48
- غواتاري، بير فيليكس: 95
- غوبالان، أ.ك.: 394
- غوت، يوهان: 311، 303
- غودار، جان لوك: 210، 135
- غورباتشوف، ميخائيل: 408، 59، 41
- غورك: 335
- غوش، أوروبيندو: 349، 345، 113
- غولدمان، لوسيان: 81، 91
- غوندر فرانك، أندريه: 408
- غينغ: 231
- غيفارا، إرنستو تشي: 128، 102
- غ-ف-
- غراف، جيرالد: 15
- غرامشي، أنطونيو: 92-91، 81، 21، 17، 192
- غالميكي: 371
- غانون، فرانز: 275، 240، 238، 202
- فايدا، أندريه: 210
- فايرستون، شولاميت: 97
- فترة الركود البريجنتية: 59، 57
- فراي، نورثروب: 102، 91، 88-87، 78
- الفردية البرجوازية: 84
- الفرس: 251
- فرنسا: 94-93، 82، 68، 44، 42، 16
- 137، 147، 151، 229، 261
- 411
- فرويد، سيغموند: 155، 153، 90، 17
- فقه اللغة: 341، 244، 242
- فلسطين: 221، 144، 57، 56، 38
- 292، 269
- الفلسفة: 340، 137، 90، 86، 67، 20
- 373
- غارسيا ماركيز، غابرييل: 159-136
- 197، 188، 178، 161
- غالبرايت: 398، 394
- غانا: 38
- غاندي (المهاتما): 261، 214، 117
- 276-275، 317-316، 319-
- 399، 397، 365، 358، 322
- غيب، هاملتون: 242
- غراس، غونتر: 210-209، 197، 160
- 212
- غراف، جيرالد: 15
- غرامشي، أنطونيو: 92-91، 81، 21، 17، 192
- 232-222، 149، 109، 102
- 293، 272، 240، 236
- الغرب: 129، 100، 93، 70، 51، 27
- 138، 154-153، 178، 209-
- 246، 243، 236، 222، 210
- 272، 262، 258، 251-249
- 285، 279، 275-274
- غرب آسيا: 407، 390
- غرب أفريقيا: 407
- الغرب الأوسط: 84
- الغزو الأميركي للعراق (2003): 37
- الغزوات التركية - الفارسية: 350
- الغلاسنوت (الشفافية): 49
- غلام فريد: 335
- غلوكسمان، أندريه: 262، 95
- غها، رانا جيت: 274-273، 235، 105
- 293، 284-281، 278

قاعدة Fort Bragg العسكرية في الولايات المتحدة: 261	فلورنسا: 233
قانون الإثبات الهندي: 165	فتريولا: 40
قانون العقوبات الهندي: 165	فلوبير، غوستاف: 302، 243، 231
القبائل الآرية: 118	الفنون التمجيرية: 342
القرآن: 154، 165، 258-259	الفوردية المعممة: 44
القروسطية: 258	فورستر، إدوارد: 167
القرية الهندية: 323، 325	فوكو، ميشيل: 33-34، 67، 91-92، 95، 180، 183، 226-231، 243، 262، 269-271، 282، 311
قطاع غزة: 57	فولتير، فرانسوا ماري أرويه: 160، 233، 242
قطاعات الملاك الصغار: 120	فريتس، كارلوس: 159، 178
قناة السويس: 16، 273، 386، 401	فيتنام: 16، 48، 53-54، 88، 96، 103-104، 147، 169، 382، 386، 404
قوات الحلفاء: 43	فيديباتي: 336
القوميات الأقلية: 30	فيردي، جوزيبي: 273
القوميات الإقليمية: 30	الفيزيولوجيا التجريبية: 256
القوميات الأوروبية: 383	فيفيكاناند، سوامي: 358
القوميات الدينية: 30	فيكو، جيامباتيستا: 240، 347
القوميات العابرة للأقطار: 30	فيلدينغ، هنري: 371
القوميات اللغوية: 30	الفيليين: 40، 124، 305، 390، 411
القوميات الهندوسية: 350	فيترينتز، موريس: 345-346
القومية: 18-19، 24، 28-29، 52، 58، 60، 63-65، 70، 74، 104، 106-107، 136، 148، 168، 178، 272، 275-276، 329، 358، 382-383، 385، 387، 405-406	فينلون، فرانسوا: 258-259
القومية الإندونيسية: 400	فيتا: 93
القومية البرجوازية: 149، 246	-ق-
القومية البرجوازية الوطنية: 69	القارة الآسيوية: 125
القومية التقدمية: 65	القارة الأوروبية: 17

- القومية الثقافية: 24-27، 58-59، 63-
65، 69، 244، 322، 368
- القومية الثقافية الإيرلندية: 26
- القومية الثقافية السوداء: 96
- القومية الثقافية العالمية: 32، 60-61،
272
- القومية العابرة للأوطان: 408
- القومية العالمية: 18، 29-30، 63،
74، 101، 104، 148، 265
- 406، 400، 385
- القومية العربية: 30، 30
- القومية ما بعد البنية: 63
- القومية المتعددة اللغات المناهضة
للاستعمار: 343
- القومية المناهضة للاستعمار: 52، 58،
60، 100، 167
- القومية الناصرية: 401
- القومية الهندية: 317
- القوى الاستعمارية: 225
- القوى الإمبراطورية: 385-386، 393
- القوى الثورية: 415
- ك-
- كابرا، أميلكار: 275-276، 307
- كارتر، جيمي: 89
- كارلايل، توماس: 242
- الكاربي: 48، 69، 75، 113، 115،
121، 125، 159، 278
- كاسترو، فيديل: 102، 279
- كاسيوس: 258
- كافكا، فرانز: 160-161، 157، 197
- كالدويل، إيرسكن: 238
- كاليفورنيا: 48، 124
- كامر، ألبر: 68، 242، 273
- الكتابة السوداء: 158
- الكتلة الاشتراكية في العالم الثاني: 145
- الكتلة الأنكلو-أميركية: 394، 398-399
- كجرات (ولاية الهند): 321، 335
- كراكسي، بتيو: 260
- كروتشه، بينيديتو: 232
- كروغر: 106
- كرومر (اللورد): 242
- كريشفا، جوليا: 95، 135، 262
- كريشان، رادا: 398
- كشمير: 362، 390، 407
- كشور، منشي نوال: 164
- كفالكانتي، غويدو: 181
- الكلاسيكية: 36
- كلكوتا: 357، 396
- كلية إلفينستون: 357
- كلية برينزينسي: 357
- الكلية الحكومية في لاهور: 357
- كلية سارة لورنس: 11
- كلية فورت وليام: 162، 163، 355، 356
- كمبوديا: 382، 386
- كوبا: 16، 48، 52، 54، 103، 262،
392، 404-405
- كودويل، كريستوفر: 85
- كورتيس: 223، 352
- كوروساوا، أكيرا: 210
- كوريا: 88، 304

- كوريا الجنوبية: 147، 410
كوسامبي، د. د. د.: 278، 329، 376-377
الكوسموبوليتانية ما بعد الحداثية: 216
كوفاليفسكي، مكسيم: 313
كولريديج، صامويل: 83، 383
كولومبيا: 40، 160
كوليتي، لوتشيو: 81
كومار، رافيندر: 12، 315
كومار داس، سبسر: 353-354
الكومترن: 166
الكومنولث البريطاني: 398
الكوميكون: 45
كونديرا، ميلان: 160
كونراد، جوزف: 187-188، 223
كونفوشيوس: 258
كيلنغ، روديارد: 188، 194، 231، 273-274
كيرالا (ولاية/الهند): 40، 393، 395، 400
كيرمود، فرانك: 91
كيرنان، فيكتور: 79
كينجر، هنري: 242-243، 251
كينيد، جامايكا: 292
كينيا: 39، 55
كينياتا، جومو: 69
كينيدي، جون: 68، 86، 88، 124، 394، 398-400
-ل-
اللائسانويات الرجعية: 262، 264
اللائسانوية النيتشوية: 226، 231، 262
اللاعقلانية: 264
اللاعقلانية الرومانسية اللائسانوية: 87
لاكان، جاك: 32، 90
لامارتين، ألفونس دو: 242، 302
لاهور (مدينة/باكستان): 102، 357
لاوس: 386
لبنان: 57
اللسانيات: 90، 95
اللغويات: 373
لكتاو (مدينة/الهند): 163، 365
لمينغ: 113، 136
لندن: 292
لوشون: 141، 153
لورنس، ت. إ.: 243، 254
لوز، جون: 12
لوك، ألين: 124
لوكاش، جورج: 17، 91، 102، 156، 232، 294
لويس، برنارد: 237-238، 247
الليبرالية: 127، 219، 293
الليبرالية الأمريكية: 86
الليبرالية اللائسانوية: 225
ليفني شراوس، كلود: 91، 94-95، 106، 262
ليفيس، فرانك ريموند: 77-78
لين، إدوارد: 225، 242، 302
ليترشيا، فرانك: 91
لينغ: 103، 210
لينون، جون: 210
ليوتار، جان فرانسوا: 92، 95، 108، 191

- م-
- الماركية القارية: 81
 ما بعد الاستعمار: 9، 17-18، 28، 30، 104، 185، 192، 196-197، 336-388
 الماركية الكلاسيكية: 76، 262، 315
 الماركية المتذلة: 54
 الماركية النظرية: 81
 ما بعد البنيويات الأدبية الأنكلو - أميركية: 34
 ماركوزه، هربرت: 65، 103، 210
 مارياتيجي: 275
 ماسينيون، لويس: 242، 269
 ماكولي، توماس: 317، 346-347، 355-356
 مالاود، برنارد: 160
 مالايا: 305
 مالرو، أندريه: 93
 ماليزيا: 44، 55، 407
 مان، بول دي: 78، 88-89، 92، 102
 مانهايم، رالف: 210
 مانو: 154
 مانينغ، أوليفيا: 100، 242-243
 ماهاراشترا (ولاية/الهند): 335
 ماو تسي تونغ: 279
 الماوية: 58، 135، 145، 386، 403-408
 مايكل أنجلو: 233
 متحف نهرو (نيودلهي): 10، 11
 المتروبولات: 103، 121، 123، 127، 143
 المثلة: 25
 المجتمع البرجوازي: 227، 339، 406
 المجتمع الزراعي: 156
 المجتمع الصناعي: 311
 المجتمع الصناعي الجديد: 84
 ما بعد البنية: 17، 19، 32، 34، 60، 62، 64-65، 67، 69-70، 92، 101، 104-106، 262، 279، 282، 284
 ما بعد البنية الأدبية: 63
 ما بعد البنية التفكيكية: 135
 ما بعد البنية الفرنسية: 33
 ما بعد التنوير: 226، 245
 ما بعد الحداثة: 105، 148-149، 161، 175، 178-179، 182-183، 191-193، 382
 ما بعد الماركية: 244
 مابلثورب، روبرت: 106
 مارتى: 275
 ماركس، كارل: 9، 20، 33-34، 155، 168، 227-228، 240، 243، 245، 247، 260، 262، 267، 300-302، 324-326، 374
 الماركية: 9، 18، 20-22، 25، 27، 32-33، 51، 61، 64، 67، 70، 74، 80، 91-92، 95، 97-98، 108، 133، 137، 161، 178، 219، 227، 243-244، 265، 271-272، 276، 292-295، 300، 322، 406
 الماركية الأميركية: 21
 الماركية الغربية: 20، 65، 67، 91

- مجتمع العيد في الجنوب: 84
 المجتمع القبلي: 156
 المجتمع القروي: 316، 311
 المجتمع ما قبل الاستعماري: 362
 المجتمع ما قبل الصناعي: 156
 المجتمع المدني: 114
 المجتمع المصنع: 156
 المجتمع الهندوسي القديم: 324
 المجتمع الهندي: 301، 318، 322، 358، 360
 المجتمع الهندي ما قبل الاستعماري: 314
 المجتمعات الاستعمارية: 60، 355
 المجتمعات الاشتراكية: 60
 المجتمعات الرأسمالية: 169، 300، 306
 المجتمعات الرأسمالية العالمية: 323
 المجتمعات الرأسمالية المتقدمة: 55
 المجتمعات الرأسمالية المستقرة: 413
 المجتمعات اللارأسمالية: 300
 المجتمعات ما بعد الثورة: 59
 المجر: 16
 مجلة أطفال: 165
 مجلة بنات: 165
 مجلة جوهر النساء: 165
 مجلة راريتان: 144
 مجلة سكرويتيني: 77
 مجلة نساء الشرق: 165
 مجلة Asmat: 165
 المجلس الثقافي البريطاني: 125، 285، 289
 مجمع الحديد والصلب في حلوان: 401
 المجمع الصناعي العسكري: 43، 131، 150
 المجموعات اللغوية الأدبية: 338، 343
 المحيط الأطلسي: 66، 90، 160، 171
 المحيط الهادي: 124، 147، 410
 مخيا، هربانس: 12، 314، 315
 مدرسة التابع: 283
 مدرسة دراسات التابع: 9
 مدرسة فرانكفورت: 17
 المدرسة المادية: 351
 المدن الكوسموبوليتية: 115، 118، 338
 المدينة المتروبولية: 128، 179
 المنهج الإنساني: 67
 المنهج الإنساني البرجوازي: 62
 مذهب التسوية التاريخية: 40
 مرتفعات الجولان: 57
 مركز الدراسات التاريخية: 11
 مركز الدراسات المعاصرة (نيودلهي): 10، 11، 12
 المركز الغربي: 274-275، 279-282
 المركزية الأوروبية: 9، 229، 285، 309، 347
 المركزية الملكية: 355
 المستعمرات: 17، 19، 22-25، 28، 32-33، 60-61، 64، 70، 74، 93، 98-99، 107، 239، 277، 319، 375
 المستعمرات الأنكلوفونية السابقة: 242

- المستعمرات البرتغالية الأفريقية: 41، 57،
102، 260، 276، 386
- المستعمرات الفرنسية: 93
- المرح الأثيني: 32
- المسيحية: 251، 258-259، 358
- المسيحية القروسطية: 257
- مصر: 38، 401
- معاداة السامية: 232
- معاهدة مانابلا (1946): 390
- المعتد المكرس: 17، 28، 30، 75، 99،
121، 127، 130، 134، 141،
159، 175-176، 224، 226،
230، 236، 285، 348-349
- المعجزة: 359
- معركة بلاسي (1757): 247
- معركة طروادة: 247
- معسكرات الاعتقال النازية: 57
- المغرب: 407
- المغول: 163، 260، 336، 348
- المكاثرة: 86-87، 98، 394
- مكبة نهر و (نيودلهي): 10
- المكسيك: 123، 124، 147
- مكسيكو سيتي: 102
- ميل، جيمس: 355، 369
- ملاك الأرض: 39، 363، 364
- ملاك الأرض الإنقطاعيون: 167
- الملكيات الصغيرة: 361
- الملكية المتوسطة: 363
- المناطق الآسيوية: 413
- المناطق الأفرو - آسيوية: 391
- المناطق الرأسمالية المتخلفة: 412
- المناطق الرأسمالية المتقدمة: 52، 409،
414
- متو، سعادت حسن: 168
- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم
والثقافة (اليونسكو): 121
- منظمة البلدان المصدرة للنفط (أوبك):
104
- منظمة التحرير الفلسطينية: 57، 387
- المنفى: 282، 284
- المنهج التحليلي: 90
- المهابهاراتا: 340، 349-350
- المهدي: 275
- مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية
(UNCTAD): 104
- مؤتمر باندونغ (1955): 36، 130،
385-386، 389-390، 392،
395-397، 400
- مؤتمر جنيف (1954): 390، 396
- مؤتمر رابطة دراسات الكومنولث الأدبية
واللغوية (1989): 273-275
- المؤتمر القومي الهندي: 116
- مؤتمر المنظمات الصناعية: 43
- المؤتمر الوطني الأفريقي: 57-59، 386
- موت الذات: 95، 101
- مؤرخي، بهاراتي: 116، 281
- مور، جان: 221
- مورغان، روبن: 97
- مورلاند، وليام: 369
- موريتي، فرانكو: 189

- موريس، وليام: 80
 موسولينى، بينو: 181
 مونباتن، لويس: 397
 مونتكيو، شارل لوي دي سيكوندا: 303
 ميامي: 48
 الميتافيزيقيا: 387، 385-384، 368
 ميرديث، جورج: 231
 ميران: 338، 336-335
 ميرلو بونتي، موريس: 93
 ميلتون، جون: 79، 83
 ميليت، كيت: 238
 -ن-
 نابليون بونابرت: 229
 نارايان، جايراكاش: 398
 الناكسال (حركة منشقة عن الحزب الشيوعي الهندي): 214
 نامبودرياد، إ. م. س.: 317-316، 278، 395، 325-322
 نامديف: 335
 ناميبيا: 169، 152، 57
 نايبول، م. س.: 191-190، 160-159، 291، 208
 النخبة الاستعمارية: 363
 النخبة الثقافية الأوروبية: 84
 النخبة المدنية: 362، 342
 النذرة: 66
 ندوة العلماء المسلمين في لكاناو: 365
 نذير أحمد، ديتي: 166-164
 نرفال: 302
 النزاعات الإثنية: 53
 النسوية: 108، 158، 166، 171، 268، 272
 النسوية الحديثة: 94
 نسيم، دايا شنكار: 339
 النظام الإرهابي: 128
 النظام الاستعماري: 82
 النظام الاشتراكي: 401
 النظام الحديث: 228
 النظام الرأسمالي العالمي: 152، 323، 401
 النظام الرأسمالي المتروبولي: 128
 النظام الستاليني: 45
 النظام السياسي الإسرائيلي: 58
 النظام الصهيوني: 57
 نظام الفصل العنصري: 59، 57
 النظام الفوردي: 94
 - ينظر أيضًا أنظمة التراكم الفوردية
 النظام القديم: 228
 نظام الملكية: 284
 نظريات التمثيل اللاواقعية: 226
 النظرية الأدبية: 9، 22-24، 27، 28، 32-34، 36، 59، 61، 63-67، 69-70، 75، 85، 89، 113، 150، 236
 النظرية الأدبية الأميركية: 21، 89
 النظرية الأدبية الجديدة: 90
 النظرية الأدبية الراديكالية: 21، 89
 النظرية الأدبية الطليعية: 108، 135
 النظرية الأدبية المتروبولية: 60، 135
 النظرية الأدبية المعاصرة: 18، 21، 76، 92، 406

نظرية التشظي: 101	النهضة السوداء الجديدة: 124
النظرية الثقافية: 9، 85، 136	نهضة هارلم: 26، 123، 124
النظرية الثقافية الماركسية: 98	نور شريف، إبراهيم: 12
نظرية الخطاب: 87، 226، 243	نوروجي، داداباي: 310
النظرية الراديكالية: 137	النوع ما بعد البنيوي: 23
النظرية الطليعية: 300	نيتشه، فريدريك: 232، 238، 262
نظرية العوالم الثلاثة: 9، 36، 58، 63، 69، 73، 76، 135-136، 145	النيجر: 411
148-149، 156، 170، 387-388	نيجيريا: 147
414، 407-404، 388	نيرفال، جيرار: 243، 254
النظرية المتروبولية: 106	نيرودا، بابلو: 159، 161، 272، 275
نفوجي، جيمس: 99، 286	نيريري، جوليوس: 69
القبابات: 25	نيزان، بول: 238
النقد الإيستيمولوجي: 240	نيكاراغوا: 41، 54
النقد الأدبي: 89، 250، 281، 303، 342	نيكسون، ريتشارد: 96، 102
النقد الأدبي الأمريكي: 88، 91، 98	نيو إنغلاند: 82، 84
النقد التطبيقي: 76، 77	نيودلهي: 10-11
النقد الثقافي: 2189، 292	نيويورك: 125، 409
النقد الثقافي الماركسي: 21	-ه-
النقد الجديد: 76، 78، 85-87، 89	هاردي، توماس: 231
90، 102، 177، 181، 254	هاريس: 113
344، 341	هامبتون، فريد: 131
النقد العلماني: 293	هاميت، داشيل: 160
النقد الماركسي: 293	هايتي: 48
النقد المحافظ الملكي: 76	هايدغر، مارتين: 88، 91
النقد المعارض: 293	الهجرة: 17، 30-31، 128-130،
نكروما، كوامي: 69	179-180، 191، 209، 216،
نهر، جواهر لال: 36، 69، 117، 310،	265، 267، 280، 282، 284،
368، 389-391، 393-400	329
404-403	الهجرة السوداء: 125
النهضة الإيطالية: 236	

- الهجرة ما بعد الحديثة: 63
الهزيمة الفرنسية في الهند الصينية (1954): 39
هس، هرمان: 181
هضبة ديكان: 334
الهند: 10، 33-35، 39، 47-48، 56، 68، 74، 114-118، 121، 126-128، 142، 144، 147، 151-152، 162-163، 169، 188، 190، 194، 208، 229، 239، 251، 261، 266، 280، 286، 292، 300-301، 304-308، 312-314، 316-321، 323-326، 329-332، 338، 341-342، 346، 348، 351، 356، 358، 363-365، 368، 370-371، 373-376، 390، 393-398، 401، 410-411
الهند الحديثة: 370
الهند الصينية: 16، 39، 44، 48، 52-56، 59، 68، 93، 94، 137، 238
396، 389-390، 304، 260
الهند القديمة: 241، 278، 376
الهند القروسطية: 241، 267، 315
الهند ما قبل الاستعمارية: 315
الهندنة: 118، 345، 350
هنغاريا: 46
الهوامش: 281
هوز، توماس: 303
هورغارت، ريتشارد: 80
هوغو، فيكتور: 245
هوميروس: 100، 134، 181، 224، 251، 256
هونغ كونغ: 309
الهوية الإثنية: 50
الهوية الثقافية: 275
الهوية الدينية: 50، 275
الهوية الفردية: 50
الهوية القومية: 50، 137
الهوية اللغوية: 50
الهوية المحلية: 50
هيفل، غيورغ فيلهلم فريدريش: 156-157، 169، 240، 303
هيل، كريستوفر: 79
هيز، تيد: 210
الهيئات الرأسالية المتقدمة: 413
الهيئات الطلابية السوداء: 132-133
-و-
وات، إيان: 164
واثونغو، نفوجي: 286
وارول، أندري: 106
واشنطن: 409
الواقعية: 224، 299
الوثنية: 258
الوجودية: 248، 275
وزارة الخارجية الأميركية: 242
وزارة المالية المغولية: 164
وسائل الإعلام الإلكترونية: 48، 114، 117، 120
وسائل الإعلام الأميركية: 59
وسائل الإعلام العالمية: 288

- وسائل الإعلام الغربية: 289، 392
وسائل الإعلام القومية: 119
الوعمي التابع: 26
الوقائع المادية: 54
الولايات المتحدة الأميركية: 16، 26، 40، 42-43، 51-52، 76، 78-79، 81-86، 96-98، 101، 123-126، 130-132، 137، 141-146، 150-152، 158-159، 161، 171، 183، 221، 259-306، 285، 281، 268، 302، 386-388، 391-392، 394، 397-401، 403، 410-414
- اليسار الاشتراكي: 56
اليسار الأمريكي: 53، 300
اليسار الإيراني: 59
اليسار البريطاني: 82، 198
اليسار الثوري: 41
اليسار الجامعي: 102
اليسار الجديد: 16، 80، 85، 97
اليسار الشيوعي: 128
اليسار الماركسي: 44، 372
اليسار المتروبولي: 54، 57-59، 151، 414
اليسار المناهض للشيوعية: 59
يلسون، داني: 308
اليمين: 260-261، 281، 299، 398، 401
اليمين الأمريكي: 50
اليمين الأوروبي الغربي: 50
يهودا: 258
يوربيدس: 246، 249
يوغوسلافيا: 389
اليونان: 43، 99
اليونان القديمة: 224، 228، 230، 255-256
يونسكو، يوجين: 210
يتس، وليام بتلر: 273، 275
- ينظر أيضًا أميركا
وليامز، ريموند: 77-82، 85، 102، 215، 262، 375
ووردسورث، وليام: 83، 359، 383
ريتمان، والت: 83
ويلز: 210
-ي-
اليابان: 39، 41-42، 47-48، 147، 391، 409-411
يانشو: 210
اليسار: 16، 50-51، 58، 75، 81، 96، 102، 147، 196، 260-261، 303، 384، 399، 401، 407

